إسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالي للفكر الإسلامي

بحوث ودراسات:

رأي وحوار:

قراءات ومراجعات:

عروض مختصرة

تقارير.

التعريف بالتراث

السنة السادسة العدد الثاني والعشرون خريف 1421هـ /2000م

إسلامية المعرفة

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

-إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.

-الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر لعقل الإنسان المسلم مع الوحي الإلهي سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات في إطار من الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.

-العمل لتطوير وبلورة المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

-تحرير الإنجاز العلمي والمعرفي الإنساني من الإحالات الفلسفية الدهرية التي ألبستها إياه المدارس الفكرية للعقل الوضعي المادي.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

1-قضايا المعرفة: مصادرها ومناهجها ونظمها وفلسفتها.

2-منهج التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة بوصفها تمثل نموذج البيان القولي والعملي والتطبيق الفعلي لإحكامه وتوجيهاته في الإطار النسبي لظروف الزمان والمكان.

3-العلوم الإنسانية والاجتماعية في المنظور الإسلامية فلسفةً وأصولاً ومناهج.

4-فلسفة العلوم الطبيعية في إطار رؤية الإسلام لمقام الإنسان وعلاقاته التسخيرية بسائر ظواهر الكون والطبيعة.

5-منهجية التعامل مع التراث الإسلامي في شموله وتعقيده وتاريخيته بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده وإيقاع أحكامه في سياق الظروف المتحولة للتاريخ والمجتمع.

6-مناهج التعامل مع التراث الإنساني عموماً والتراث الغربي خصوصاً تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابيته ويتجاوز قصوره وسلبياته

إسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصليَّة محكمة يصدرها المعهد العالي للفكر الإسلامي

السنة السادسة العدد الثاني والعشرون خريف 1421هـ/2000م

مستشارو التحرير

المراسلات:

Chief Editor,
Islamiyat al ma'rifah
P.O.Box: 669
Herndon, VA. 20172-0669 USA
Tel: (1-703) 471-1133.
Fax: (1-703)471-3922
E-mail:islamiyah@iiit.org

محتويات العدد 22

كلمة التحرير

الإسلامية في "إسلامية المعرفة"

مصطلح إسلامية المعرفة ، ـذه الصيغة ، مصطلح حديث يحاول الربط بين المعرفة بميادينها المختلفة ، والإسلام من حيث كونه رؤية توحيدية كونية .

وأصبح المصطلح شعاراً لجملة من النشاطات الفكرية، وعلَماً على اتجاهٍ فكري له نظرةٌ خاصة ـمل قضايا الأمة والعالم فالإسلامية هي نسبة إلى الإسلام وانتساب إليه، وهو مصطلح يقابل مصطلحات أخرى تتعلق بواقع الأمة ومشاريع ـوضها . ومن المصطلحات المقابلة للإسلامية : القومية، والتحديث، والتغريب، والعلمانية.

و"الإسلامية" مصطلح أبو الحسن الأشعري في القرن الرابع الهجري ، الذي ميز بوساطته "مقالات الإسلاميين "، الذين يجمعهم الإسلام ويشتمل عليهم رغم تشتتهم وتفرقهم جماعات وأحزاباً، عن "مقالات غير الإسلاميين" من الملحدين واستخدام الكواكبي في القرن الماضي نفس المصطلح الإسلامي ، ليعني به نظام الحكم الذي يطبقه المسلمون في حيا ـم ، واقترح الإسلامية شعاراً يتضمن مجموعة من المبادئ هي المساواة ، والعدالة، والحرية، والشورى الدستورية، وذلك لمواجهة الاستبداد الذي كان يسود أركان الدولة والأمة ، وحاول ـذا التمييز أن يقدم شعاراً يحفز على النهوض والحركة ، بدلاً من الإسلام الذي أصبح علَماً على المعنى الرسمي للدين في عصره.

وقد ورد استخدام المصطلح في مطلع السبعينيات في خطاب اتحادات الطلبة المسلمين في الغرب وجمعية الاجتماعيين المسلمين في الولايات المتحدة ليؤكد على الحاجة إلى البـدء في " عملية " الأسلمـة Islamization

المطلوبة للمعرفة في العلوم الاجتماعية على وجه الخصوص ، من أجل تحقيق النهوض الحضاري للأمة الإسلامية . ثم شاع استخدام مصطلح " الأسلمة" في الخطاب التحريضي الإيديولوجي للدعاة والحركيين الإسلاميين طيلة السبعينات وما بعدها ، من أجل المطالبة بأسلمة التشريعات والقوانين وتطبيق الشريعة الإسلامية ، وأصبح من المفردات المستعملة في خطاب الصحوة الإسلامية وفي تقارير المراقبين والباحثين الغربيين المتخصصين في رصد الصحوة وتطورا ا .

وفي حين لقي مصطلح الأسلمة رواجاً في كثير من البلدان الإسلامية غير العربية فإنه واجه اعتراضات أساسية في عدد من البلدان العربية سواء لدى المثقفين غير الإسلاميين الذين لا يقبلون أن يجدوا أنفسهم خارج محيطهم الإسلامي أو لدى الحكام الذين لا يقبلون أن يوصفوا بالكفر والجاهلية إذا واجهوا تيار الأسلمة. واستدعت هذه التحفظات استخدام مصطلحات أقل حرجاً مثل "التأصيل الإسلامي"و "التوجيه الإسلامي" و "الصياغة الإسلامية" وإعمال "المنظور الإسلامي" وغيرها .

وإذا كان مصطلح " الإسلامية " قد وجد اعتراضات لدى غير الإسلاميين من المثقفين والمفكرين العلمانيين، باعتباره –في نظرهم- محاولة لسحب بساط الشرعية السياسية والاجتماعية التي تمتعوا ا في العهود السابقة، فقد كان النكير على مصطلح "إسلامية المعرفة" أكثر شدة، وبخاصة من أولئك المفكرين العلمانيين الذين يعملون في القطاع الأكاديمي، الذي طالما تندروا بوصف المعرفة بالإسلام أو بأي دين غيره ، باعتبار أن المعرفة هي نتاج نشاط إنساني عالمي وأن النتاج موضوعي وحيادي لا دين له. وكثير من الكتابات المعارضة لفكرة الإسلامية ، سواءً من داخل الدائرة الإسلامية أو من خارجها ، هو استخفاف لا يستحق الاهتمام، ولكن بعض هذه الكتابات حاول أن ينحو منحى علمياً معرفياً رصيناً. يستحق معه شيئاً من الاهتمام والمناقشة ، قد لا يكون مجالها هذا التقديم.

ومع ذلك فإنه يجب الانتباه إلى البعد السلبي الذي يمكن لوصف "الإسلامي" أن يوحي به في ظل تخلف المسلمين ، وشعورهم بالنقص ، والصور النمطية المتحيزة في أذهان الآخرين عنهم. وقد يظهر هذا البعد السلبي في تصور ظلال الحصرية والخصوصية، التي تقصر صلاحية المفاهيم والمبادئ "الإسلامية" وتعاملها على إتباع دين معين، أو بناء أمة معينة، في حين أن الإسلام دين عالمي جاء للناس كافة ، وأنه صالح لكل زمان ومكان ، وأنه رحمة للعالمين .

ويتوقع أن تزول الحاجة إلى استخدام لفظ "الإسلامي" مع توسع دائرة الممارسات الإسلامية في مجتمعات المسلمين ، وتنتفي بذلك مبررات حصر الخصائص الإسلامية ، وقصرها على ممارسة معينة، أو جامعة ، أو مستشفى ، أو جمعية ، أو حزب ، عندما تصطبغ جميع المؤسسات بالصبغة الإسلامية .

وكذلك فإن وصف "الإسلامي" للنظام الاقتصادي ، أو التربوي ، أو المعرفي ، سوف يفقد مبرره في داخل الدائرة الحضارية الإسلامية؛ لأن التطور والنمو الفكري سوف يتجاوز عموميات الانتماء العام ليدخل في تفاصيل هذه الأنظمة ، وعندها تتعدد الاجتهادات والنظريات في تفاصيل النظام التربوي مثلاً، مع صحة انتسا ا جميعاً إلى الإسلام. وقد تظهر الحاجة عندها إلى نسبة كل نظرية إلى اسم العالم المسلم الذي يطورها، وقد تنسب المؤسسات التعليمية التي تنشأ لتطبيق نظرية معينة في التعليم إلى اسم العالم المسلم الذي يطور تلك النظرية ، أو اسم الحاكم الذي يأمر بإنشاء المؤسسة التي تحتضنها، أو المحسن الذي يخصص الأوقاف لتمويلها ، كما كان شائعاً في تاريخ المسلمين ؛ مثل المدارس النظامية نسبة إلى نظام الملك (485هـ) وزير السلطان السلجوقي ، وكما هو شائع في مجتمعات اليوم مثل مدارس مونتيسوري، نسبة إلى الطبيبة والمربية الإيطالية ماريا مونتيسري (1870-1952م).

والإسلامية في "إسلامية المعرفة " من الناحية اللغوية مصدر صناعي للإسلام، ويختلف المصدر في معناه عن الاسم المنسوب الناتج عن إضافـة يـاء

النسبة وتاء التأنيث في أن المراد أمر آخر غير وصف المعرفة بأ ا إسلامية ،حين نقول : إن المعرفة الإسلامية تطورت مع تطور ا تمع الإسلامي ؛ أي المعرفة التي أبدعتها عقول الباحثين والعلماء في ا تمع الإسلامي ضمن النظام المعرفي الإسلامي والدائرة الحضارية الإسلامية، أو حين نقول : إن المعرفة الإسلامية تعتمد الوحي والكون مصدرين أساسيين ، بينما تعتمد المعرفة الغربية المعاصرة الكون فقط وتستبعد الوحي أن يكون له أية مرجعية .

أما صيغة المصدر الصناعي في "إسلامية " المعرفة فإنه يفيد في المقابل مجموعة من الصفات الخاصة باللفظ ويكون المستفاد ذا المصدر الصناعي كالمستفاد بالمصدر في دلالته المعنوية ، حين نقول : تتبنى هذه ا لة إسلامية المعرفة كما نقول تؤكد ا لة ضرورة انتساب المعرفة إلى الإسلام وصدورها عن نظامه الاعتقادي وصياغتها وتوظيفها ضمن نظامه القيمي، بمعنى تدعو ا لة أن يكون منهج المعرفة إسلامياً. وقد يشتبه المنسوب بالمصدر الصناعي في مثل قولنا : تتصف المعرفة التي تتبناها ا لة بالإسلامية بمعنى المنهجية الإسلامية أو الاتجاه الإسلامي.

ويشبه المصدر الصناعي أن يكون صيغة مستحدثة، دعت إليها دواعي التوسع في مواجهة حاجات التعبير وقد أكثر منه المولودون عند استخدام المصطلحات وبخاصة في أثناء الترجمة إلى العربية وأصبح متعارفاً أن يستفاد بالمصدر الصناعي في مثل إسلامية المعرفة : أي كون المعرفة إسلامية ، للتميز اللطيف بين المراد بالمنسوب وبالمصدر . وقد نجم عن ذلك فرق آخر في الصياغة النحوية لكلٍ منهما ، إذ يقع المنسوب وصفاً في الغالب : معرفة إسلامية بينما يقع المصدر الصناعي مضافاً في الغالب : إسلامية المعرفة .

وعندما كانت الأمة الإسلامية في أوج عطائها وازدهار حضار ا ، لم يكن علماء الأمة يستخدمون مصطلح "الإسلامي" في مؤلفا م في مختلف العلوم وفي مؤسسات ا تمع . فاكتفى الإمام الشافعي (204هـ) باسم "الرسالة " لكتابه في أصول الفقه؛ والإمام مالك(197هـ) اكتفى باسم " الموطأ" لكتابه

في الحديث؛ والقاضي أبو يوسف (182هـ) اكتفى باسم "الخراج" لكتـابه

الاقتصاد ؛ وابن سينا (428هـ) اكتفى باسم "القانون" لكتابه في الطب و "النجاة" لكتابه في الفلسفة ، والحسن بن الهيثم (430هـ) اكتفى باسم "المناظر" لكتابه في الفيزياء ؛ وإمام الحرمين الجويني (478هـ) اكتفى باسم "الورقات" لكتابه في الأصول ، وهكذا.

ثم تدهورت أوضاع ا تمع الإسلامي ، وفقد خصائصه الإسلامية وغابت عنه الممارسات الإسلامية في شؤون الحياة المختلفة ، وطغى الفكر الغربي العلماني وسادت مفاهيمه ومصطلحاته، ولاسيما في فترة الاستعمار والتبعية له بعد الاستقلال؛ فوجد العلماء والدعاة إلى استئناف الحياة الإسلامية ،في مجتمعات المسلمين ، مبرراً لإضافة اسم "الإسلامي"و "الإسلامية"إلى المفاهيم والمصطلحات والجماعات والمؤسسات ،التي يتم تطويرها في مجالات العطاء الفكري الإسلامي ، وفي مجالات تطور النماذج الإسلامية البديلة. وخدمت هذه الصفة الإسلامية ، كما يبدو في تأكيد الهوية والانتساب إلى دائرة الحضارة الإسلامية المختلفة عن معطيات الدائرة الحضارية الغربية السائدة ، ولعلها خدمت أيضاً في بيان دور الرسالة التي يمكن لهذا العطاء الفكري المتميز أن يقدمها إلى الآخرين، ويسهم من خلالها في تأكيد فاعليته في التقدم البشري والحضارة الإنسانية .

وربما كان لفشل جهود التحديث والنهوض على الأسس القومية والعلمانية والتغريبية في العالم الإسلامي طيلة الثلث الثاني من القرن العشرين، بعض الأثر في إظهار الحاجة إلى البديل الإسلامي وإشاعة شعاراته في الأسلمة والتحول الإسلامي . وربما تأثر خطاب الصحوة الإسلامية مع بداية الثلث الأخير من القرن بذلك . وقد يكون الضغط الشعبي للجماهير المسلمة ودعمها لمطالب الحركات الإسلامية قد جعل الأنظمة الحاكمة في بعض الأقطار الإسلامية تتبنى بعض الشعارات الإسلامية وتتخذ بعض الإجراءات العملية في التحول

الإسلامي . وبعيداً عن تفسير النوايا فقد جاءت بعض الإجراءات منفّرة

الأنظمة الحاكمة في أ ا لا تستطيع تحمل الضغوط التي تمارسها قوى الهيمنة العالمية لمواجهة جهود التحول الإسلامي وإحباط تياراته السياسية ، وأ ا أيضاً لا تستطيع أن تستغني عن دعم الكوادر والخبرات المحلية التي نشأت وتكونت في المناخ العلماني التغريبي ، فكانت لها اعتراضا ا وتحفظا ا حول الدعوة إلى الأسلمة والتعاون مع دعا ا .

وفي المقابل أدت المعاناة القاسية التي واجهتها الحركات الإسلامية في صراعها مع أنظمة الحكم إلى استبعاد العنف والتطرف وسيلة في تحقيق أهدافها في الأسلمة ، ووجدت في الحريات المحدودة المتاحة مناخاً لحشد الضغط الشعبي حول شعارا ا ، ووجدت نفسها أيضاً في بعض الحالات في مواقف تفاوضية مع خصومها الذين يرفعون شعارات مختلفة ، ومع جماهيرها التي تريد تحقيق مصالح دنيوية ونتائج عملية.

ويبين الرصد الدقيق والتحليل العميق وإعمال النظرة الكلية أن وضع شعار الأسلمة موضع التطبيق في جهود التحول الإسلامي في عدد من ا تمعات ، يحتاج إلى توفير متطلبات أكثر بكثير مما كان يظن كثير من الناس . فالقضية ليست تشريعاً فوقياً يفتي بالحِل لما كان ممنوعاً وبالحرمة لما كان مباحاً، بل تبين أن ثمة حاجة لدراسة جدوى البدائل وتقدير تبعا ا ، مع الأخذ بعين الاعتبار ضرورات الترفق والتدرج في تربية الاحساسات الشعبية والأذواق الاجتماعية و يئها للبديل الإسلامي . ولا شك في أن ذلك يحتاج إلى فهم القضايا المعاصرة في مسائل السياسة والاقتصاد والاجتماع وسنن التحول النفسي والتغير الاجتماعي ، وفي ضوء نصوص الإسلام ومقاصده مع استيعاب كامل لمعطيات المعرفة الإنسانية والتجربة البشرية .

الحاجة إلى الفهم والاستيعاب إذن هي التي تدعو إلى بناء أساس معرفي قوي لمواقفنا في الحياة وسلوكنا تجاه قضاياها ، والمنهجية الإسلامية هي ذلك الإطار الاعتقادي والقيمي الذي يحكم نظامنا المعرفي .

ومن هنا كانت إسلامية المعرفة.

بحوث ودراسات

تحليل مقارن
للنماذج المعرفية الإسلامية والغربية

أحمد داود أغلو*

1.النموذج الغربي : التحديد المعرفي للحقيقة وعلمنة المعرفة:

تتصل الأسئلة الفلسفية التالية : على ماذا يقوم معتقدك؟ وكيف تبرره؟ وكيف يتأتى لك أن تعرف ذلك؟ وما إلى ذلك من أسئلة ، مباشرة بمسألة المصدر الأساسي للمعرفة وتحتاج إلى إجابات مرجعية تحدد وتدافع عن الأسس التي يستند عليها المرء في اعتقاده بشيء ما، أو ادعائه معرفة ذلك الشيء؛ مرجعية تتعلق بالوحي أو بالتقاليد أو بالتجربة أو بغير ذلك[1].

ثمة وجهة نظر مقبولة تقول إن تاريخ الفكر الغربي هو إلى حد كبير تاريخ محاولات الدفاع عما تدعيه تلك المرجعيات، وتقول أيضاً إن العقلانية –التي ترى أنّ المرجعية الوحيدة المسموح ا هي المرجعية القائمة على وحدة العلم- ليست رد فعل للتراث المرجعي ، بل هي جزء لا يتجزأ منه[2].

* **أستاذ** ورئيس قسم العلاقات الدولية في جامعة بيكنت في استانبول / تركيا . دكتوراه في العلوم السياسية والعلاقات الدولية من جامعة البوسفور في استانبول سنة 1990. مدير مؤسسة العلوم والفنون في استانبول . وقد أعدت هذه الورقة بالإنجليزية للمشاركة في الحلقة الدراسية عن النظام المعرفي ، التي عقدت في الأردن في حزيران سنة 1998م، وأشرفت إدارة المجلة على ترجمتها إلى العربية.

1 Bartley, W.W (1962). The Retreat to Commitment . London: Knopf. P. 134.

2 Brummer, V. (1981). Theology and philosophical Inquiry. London: Macmillan. P .206.

إن الافتراض المستتر لهذه المحاولات هو أن المرجعيات أو المصادر المعرفية هي بدائل أكثر مما هي مصادر يكمل بعضها بعضاً.وهذا الافتراض هو أساس تحديد

العقل مصدراً أساسياً للمعرفة مقابل المصادر الأخرى –لاسيما الوحي –ضمن سياق تحديد الحقيقة. وكانت البنية الثنائية للفلسفة واللاهوت في بواكير المسيحية مؤثراً قوياً –بوصفها تراثاً سابقاً على المسيحية –في صياغة عقلية محددة خلال العصور الوسطى قائمة على تحديد ثنائي للمعرفة ، وفي صياغة سمات المؤسسات التعليمية في العصور الوسطى. إن الفلسفة ثنائية المعرفة والتعليم التي جاء ا كريسوستم (Chrysostom) في قوله : إن هناك نوعين من التعليم: أولهما التعليم الإلهي وثانيهما التعليم الإنساني ، استطاعت أن تصمد في النظام التعليمي المسيحي ، ثم انتقلت فيما بعد إلى التعليم العلماني الحديث[3]، وإن الأساس الفلسفي لهذه الاستمرارية منذ القدم وحتى العصر الحديث ، مروراً بالمسيحية ،هو في جوهره ثنائية المعرفة . ولقد أوجد هذا الإدراك التعليمي في عهود ما قبل المسيحية حالة عقلية معينة، ذلك أن الناي الذين أصبحوا مسيحيين، كانوا قبل ذلك قد خضعوا للمناهج التعليمية الخاصة بالعلم اليوناني /الروماني[4].

إن السمة الازدواجية التي تسم التحدي القائم بين العقل والوحي هي سمة ديناميكية للموروث الفكري الغربي . وهي مغامرة بدأت من فكرة عبثية (بمعنى لا عقلانية) الوحي، وانتهت بمحاولة عقلنة المعتقدات ، أو أ ا بدأت من عقلانية غير مألوفة إلى عقلانية مبررة غيبياً (أوميتافيزيقياً). ولقد تنامت هذه الازدواجية بين العقل والوحي من تصور المقاربة الوجودية التي تمكن الفلاسفة من استخدام معايير شائعة أو مقاييس حكم لقياس نواتج كل من العقل والوحي . وهكذا فإن هذه المقاربة الوجودية تؤدي إلى تعادل ا الات المعرفية إذا لم نحدد نظرية المعرفة في مجال إعادة البناء العقلاني للمعرفة.

ومثل هذه المعيارية يعد إعلاناً عن سيادة العقل منذ البداية، وإعلاناً عن الفشل إحكام المحاولات التي جرت عبر تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى لجعل حقائق

---

[3] Hatch, p.K.(1968) Makers of Arab History. New york: St. Martins press. P.34.

[4] Laistner, M.L.W.(1951)Christianity and pagan Culture in the Later Roman . New york :Cooper square.p.29.

الوحي المعلنة في الدين المسيحي مقبولة عقلاً[5].ولقد تبع هذا الفشل سيطرة الفلسفة

يكون بالتأكيد أكثر تناقضاً مع الرب ، فكيف لا يتناقض مع الحقيقة الإلهية ذلك الذي يتناقض مع العقل والحقائق الإنسانية[6].

ويمكن أن نؤكد على عاملين لهذا الفشل هما :الأول غموض تعريف الوحي، والثاني: عقيدة اللاهوت المسيحي بالغة التعقيد التي تعد جوهر الوحي.ولقد جاء كل من هذين العاملين من تصور المقاربة الوجودية من تحديد مسألة الألوهية.ولم تجر معاملة قضية الوحي بأسلوب يتوافق مع اللاهوت المسيحي من البداية إلى العصر الحديث.

فالوحي وفقاً للكاثوليك يمنحه الرب باستمرار تحت قيادة القديسين ، على حين يقول البروتستانت إن الوحي نزل مرة واحدة في الكتاب المقدس.ولا شك في أن قدراً كبيراً من التأثير الإسلامي قد أسهم في تطور وجهة النظر البروتستانتية عن الوحي.أما جماعة الأصحاب(Quakers)فيرون أن الله (جل جلاله) يتكلم مع العباد كأفراد.

لكن التحدي العلمي الجديد أجبر علماء الدين على إعادة تفسير فكرة وجوهر الوحي ليتغلبوا على المفارقات البينة بين الأحكام المتعلقة بالتفسير الكلاسيكي للوحي والإبداعات العقلية . ويمكن اعتبار تصنيف "وود" للوحي إلى أربع مجموعات مثالاً موضحاً لإعادة التفسير هذه. وا موعات هي : الوحي من خلال الطبيعة ، والوحي المباشر ، والوحي من خلال الكتاب المقدس ، والوحي من الابن المسيح[7].

وقد هدفت فكرة الوحي من خلال الطبيعة خاصة إلى التوفيق بين الفهم المسيحي للوحي وبين افتراض آلية التكيف الذاتي للطبيعة التي طور ا الإبداعات العقلية. إن الوحي من خلال الطبيعة ينسجم تماماً مع الوحي الذي يأتي عن طريق الابن لأن المسيح (عليه السلام) والطبيعة يوحيان بنفس "الأب" ولكن كل من جانب مختلف عن الآخر "وود":ص6، وهذا يبين خاصية التعليل العقلي لهذا التوافق .

---

[5] Burch, G.B.(1962), “the place of Revelation in philosophical thought “ Review of Metaphysics. 15: 396-409.

[6] Beard , C. (1927) the Reformaion of the Sixteenth Century in Relation to Modern thought and Knowledge, 2nd ed . London : Constable. P.154.

[7] Wood, H. (1892). Gods Image in Man: Some Intuitive perception of truth, 12th ed. Boston : peters and Son . pp 37-116.

ولقد قوى تفسير الوحي هذا في الوقت نفسه نزعة التقارب والتماثل في مجالات المعرفة الخاصة بالإله ذي الطبيعة البشرية،وذلك امتداداً للمقاربة الوجودية.
وقد فتح التفسير الكاثوليكي للوحي الذي دعمه القديس بولسSaint paul:
"نحن لدينا عقل المسيح" الباب إلى اللاهوت مسيحي غاية في التعقيد يقوم على ما

وقد نجم عن هذا التصور لمصدر وسطي للمعرفة فيما بين الوحي والإنسان تحويل تعاليم المسيح الميسرة إلى مجموعة متناقضة من المعتقدات يرتبط كل منها بقديس أو رجل كهنوت ، له مصدره الخاص من مصادر المعرفة التي تعد جزءاً من الوحي .وإضافة إلى ذلك فإنني أؤكد أن غياب تعريف محدد لطبيعة الوحي في الدين المسيحي هو الذي أدى إلى تحويل ما تركه القديسون الأوائل إلى معتقدات لم تلبث أن تحولت إلى منافسة بين العقل والوحي كلما تناقضت المبتكرات العقلية مع هذه المعتقدات . حتى إن "لوثر" يقر في كتابه:"بيان تفسير الوحي للكالاشيين" Exposition of Epistleto Calatians بأن جميع بنود ديننا المسيحي التي أوحى ا الرب إلينا تغدو عند الاحتكام إلى العقل مستحيلة وعبثية وخاطئة[8]. والكالاشيون نسبة إلى جان كالاس "Jean Calas " الذي ا م زوراً بأنه قتل ابنه ليمنعه من الإساءة إلى مواطنيه من البروتستانت الذي ينظر إليهم على أ م أعداء المذهب الكاثوليكي الغالب في فرنسا . الذي قبلت معتقدا م على أ ا جزء من الوحي الإلهي.

هذا وقد وصلت عملية تحديد الحقيقة إلى ذرو ا حينما بدأ ذلك التناقض واضحاً بعد أن فقدت الفلسفة الأكاديمية في القرون الوسطى بريقها . فعملية علمنة المعرفة كانت قد تسارعت بشكل تدريجي متماشية مع انتصارات العقل ؛ مما أدى إلى التساؤل حول " ماهية كلمات الرب" وإن إعادة التفسير البروتستنتي للوحي الذي سبقت الإشارة إليه هو إستجابة لضرورة الإجابة على هذا السؤال في وجه المأزق الذي نتج عن التناقضات بين التحليل الكاثوليكي للوحي وأسلوب التفكير العقلاني الجديد.

لقد أصبحت السمة الجوهرية للفلسفة الغربية بعد عصر النهضة هي إقامة دعائم علم الوجود على أسس معرفة محددة محورها إنسانية المعرفة . وهكذا

---

[8] Beard, (1927),p.162.

أصبحت نظرية المعرفة مركز الفلسفة وعاملاً محدداً يقوم بدور صياغة المعرفة في نظام . إن أنسنة المعرفة حول الإدراك البشري سواء على أساس المذهب التجريبي أو المذهب المادي،أو الصيغ المنطقية بعد عودة ظهور الفلسفة القديمة خلقت علاقة إعتمادية بين علم الوجود ونظرية المعرفة في الموروث الفلسفي الغربي . وخلافاً لما

مصدرها اللاهوت المسيحي وكذلك فكرة تحديد الألوهية أخذت من البنية الاعتقادية الانتقائية أو الأيقونة الرومانية (pax Romana) وتشكلت ضمن اللاهوت المسيحي الغنوصي ، وهي تتضمن التجسيد وأبوة الإله بوصفها موروثاً من الأديان الغامضة إلى المسيحية ، وتأليه المسيح ضمن عقيدة التثليث المشا ة لعقيدة الأفاتار ((Avatar) التي تجسد الرب على هيئة بشر في الهندوسية ، وغير ذلك من المسائل الوجودية المعقدة في اللاهوت المسيحي)* .

وقد أدى هذا التحديد في النهاية إلى تقارب وتطابق بين عالمي الوحي والإنسان. وفيما عدا بعض التصورات الباطنية والغنوصية ، فإن فكرة منتظمة ومحددة مثل (عالم الغيب) تفرق تماماً بين المستويات المعرفية للإنسان والإله الخالق،لم تظهر في نظرية المعرفة المسيحية كما ظهرت في الإسلام.

إن فكرة تأليه الإنسان،كما وردت في النظام الإمبراطوري في روما القديمة ، وتجسيد الإله كما في الموروث الإغريقي الروماني القديم، قد قامت على مبدأي الشرك ووحدة الوجود أي أن الإله والطبيعة واحد،وأن الظواهر الكونية للإنسان إن هي إلا مظاهر للذات الإلهية وقد بقي ذلك اللاهوت المسيحي ضمن صيغ جديدة سهلت مقاربة المستويات الوجودية والمعرفية من خلال عدم السماح ببناء أفكار خاصة بالترتيب الهرمي للوجود، كما في مبدأ التـ يه في الإسلام.

إن التعقيدات الدينية اللاهوتية المتمحورة حول تحديد الألوهية والعوامل الغامضة في الوجودية المسيحية لها نتيجتان جوهريتان: أولاهما مرتبطة بمقاربة المستويات المعرفية الوجودية التي أوجدت علم وجود محدد معرفياً ، والأخرى تتصل بعملية تعميم المعتقد من خلال بعض الوسطاء أو المنظمات المستقلة وهي الكنائس التي نحت إلى تفسير هذه التعقيدات الألوهية . والتفسير الكاثوليكي للوحي ذو معنى مؤكد من خلال هذا المنظور . وإذا ركزنا على التأثير الأول فإن

* الأيقونة الرومانية pax Romana هي أيقونة يتبادل تقبيلها رجال الكهنوت والمصلون في الكنيسة.

مقاربة المستويات الوجودية هذه أدت وسارعت في عملية أنسنة المعرفة وعلمنتها بعد عصر النهضة والإصلاح. ومن هذا المنطلق فإن هناك علاقة استمرارية بين الفلسفة القديمة والمسيحية والفلسفة العصرية. ولقد حملت المسيحية ضمن بنائها

تطوراً من وجودية غامضة باتجاه وجودية معرفة منهجياً . والأمر ليس كذلك في الإسلام وكما سنبين فيما بعد فإن جميع المحاولات الإصلاحية في الإسلام كانت تجابه بسهولة بسبب شفافيته وبسبب قوة التماسك الداخلي في مسائل الوجود والمعرفة.

وبوجه عام فقد اتفق على أن هناك مصادر ثلاثة للمعرفة العادية في الإسلام متساوية في القدر هي "العقل والتجربة والوحي". فطبيعة الوحي كمصدر للمعرفة أدت إلى تركيز المعرفة على المصادر البشرية وهي العقل والتجربة . فمعادلة فرانسيس بيكون :"المعرفة هي السلطة" التي كانت أول إعلان عن المعرفة المتمحورة حول أن الإنسان هو الغاية النهائية للكون، وأصبحت فيما بعد محور الفلسفة الغربية في العصر الحديث . وتعريف لوك (Locke) بأن المعرفة ليست سوى إدراك لارتباط أفكارنا والموافقة عليها أو العزوف عن أي منها[9]، وأن هذا الإدراك يؤخذ من مصدرين: الإحساس وإدراك عمل العقل[10]، كان تنظيراً جديداً للمعرفة كأفكار في إطار تحديات المنهج التجريبي . أما توسيع"هيوم" لهذا التركيز المعرفي الجديد ليشمل مواضيع ميتافيزيقية، فقد كان الضربة القاضية لكون الوحي مصدراً للمعرفة في المدارس الفكرية الغربية.

إن الجزء الخاص بالمعجزات في كتاب هيوم: Hume

"Concerning Human Understanding" عن قدرة الفهم عند الإنسان يمكن أن يعد نقطة تحول في الموروث الفكري الغربي . إن رأيه الذي يفيد:"إن أدلتنا عن الحقيقة في الدين المسيحي أقل مما تقدمه حواسنا من أدلة عليها ، ذلك أن هذه الأدلة حتى عند أوائل مؤلفي هذا الدين لم تكن أفضل حالاً ومن الواضح أ ا تناقصت في أثناء انتقالها منهم إلى الحواريين والتلاميذ فلا أحد يستطيع أن

[9] Gibson, J. (1931). Lockes theory of Knowledge and its Historical Relations Cambridge: Cambridge University press. P.142.

[10] Russell, B.(1938). Power. A new social Analysis. New york: W.W. Norton and Co- (1962). History of Western philosophy, 8th ed . London: Allen and Unwin. P.589.

يركن إلى شهاد م بمثل ثقته بحواسه مباشرة"[11]. وكانت هذه الفكرة

الإنسان هو الغاية النهائية للكون . وإن فكرة هيوم القائلة "بأن الإنسان الحكيم هو الذي يوفق بين معتقده وبين الدليل" يمكن اعتبارها محاولة لفهم جديد للوحي . وكما يؤكد بولاني[12] فإن الإيمان بكفاءة الشك في إقصاء الأخطاء منذ هيوم حتى رسيل Russel ظل قائماً على أساس الشك في المعتقدات وعلى نبذ التعصب الديني .

ولقد سارع تطور علم الكون المتمحور حول الطبيعة كما في مبدأ كوبرنيكس حول مركزية الشمس ، وفي علم المعرفة المتمحور حول الإنسان سارع من عملية صياغة نموذج جديد من خلال السمات الوجودية الجوهرية في المسيحية ومن خلال تأثير الفلسفات القديمة . وبالتدريج أفسح علم الوجود القائم على أساس ديني وعلى الوحي كمصدرين للعقيدة أفسح ا ال أمام الفلسفة التي غايتها النهائية الإنسان وتلك التي مركزها الطبيعة . وعلى الرغم من أنه يمكن قبول منهج"كانط"Kant المتمركز حول الإنسان على أنه استجابة لنظرية كوبرنيكس حول مركزية الشمس في الكون إلا هنالك ارتباطاً مستمراً بين هذه الفلسفات من منظور تأثيرها على النظريات الاجتماعية والسياسية . فنظرية كوبرنيكس في الكون كتفسير كوني جديد قد دفعت مكانة الرب والإنسان وجودياً في الفلسفة من موقع المركز إلى موقع الهامش . ولقد فتح هذا التصور العقلي –والذي هو تفسير أولي يركز على الطبيعة –الباب لتحديات ليست من منظور كوني فحسب،ولكن أيضاً من منظور وجودي معرفي وقيمي واجتماعي.

إن المبدأ الأساسي للتشخيص principium Individuationis حول تصور الإله المسيطر هو أنه إرادة غيبة حاضرة في الكون أكثر من كو ا إرادة علوية مسيطرة عليه كما في الوجودية الإسلامية . ومن هذا المنظور فإن ذلك التصور العقلي الشامل ينطوي على عناصر جوهرية متعلقة بوحدة الوجود. ولقد فسر

---

[11] Hume, D. (1907a). " Concerning the priciples of Morals." In Essays moral, political and Literary by David Hume, 2vols., 5th ed 169-289. Ed T.H.Green and T.H.Grose London : Longman, Green and Co.

[12] polanyi, M. (1983) personal Knowledge: Towards a post-critical philosophy. London : Routledge and Kegan paul . p.79.

الإدراك البشري المستقل عن الوحي على أنه الوسيلة المعرفية الأساسية لتفسير الكون ويصبح تفوق المعرفة الإنسانية محور علم المعرفة المتمحور حول الإنسان حسب المنهج الوجودي الكوبرنيكي المتمحور حول الطبيعة ، ويصبح ذلك بدوره

المتمحور حول الإنسان هما خطوتان فلسفيتان متكاملتان.

وقد أصبح علم المعرفة المتمحور حول الإنسان مركز الفلسفة الغربية الحديثة وفكرة لوك (Locke) حول أن المعرفة تأتي من التجربة وفرضية كانط (Kant) القائلة بأن المعرفة نتاج مشترك للعقل والعالم الخارجي ووضعية كومت بخصوص المرحلة العلمية مقابل المرحلتين الميتافيزيقية واللاهوتية، وراديكالية جيمس التجريبية ، كلها أفكار قائمة على الأسس المعرفية التي قدمها مذهب أرسطو التجريبي وبالتوازي مع نظرية المعرفة هذه التي مركزها الإنسان ،فإن مقاربة مستويات الوجودية النابعة من الأجواء التوفيقية لفكرة الأيقونة الرومانية pax Romana والتي كانت عنصراً جوهرياً في المسيحية قد تم دمجها فلسفياً خطوة بعد أخرى . وإن تفسير هيوم للرب بوصفه روحاً مادياً للعالم ، ومادية هوبز في الغيبيات ونظرية ملز في الربوبية غير المطلقة وفكرة جيمس عن التوحيد المحدود، كل هذه مراحل تسترعي الانتباه إلى صياغة علم الوجود المحدد معرفياً الخاص بالموروث الفلسفي الغربي ، الذي استقر على صورة نموذج جديد.

وهكذا فإن عملية تحديد المعرفة أدت إلى علمنتها فقد كانت حقائق المسيحية محصورة في نطاق الكنائس، فيما أصبح تعريف المعرفة الجديدة أساساً للعلمنة الفكرية والقيمية والحياتية . ويفترض التعريف الجديد أن مهمة "علم المعرفة" هي إعادة البناء العقلاني للمعرفة . فجميع النظريات الحديثة عن الحقيقة كنظرية المقابلة Correspondence ونظرية التماسك Coherence لبناة الأنظمة المثالية العظيمة مثل سبينوزا Spinoza وهيجل Hegel وبرادلي Bradly وغيرهم من الوضعيين المنطقيين، وكذلك النظرية الذرائعية والنظرية الأدائية كلها نواتج لهذا المنهج في نظرية المعرفة فكل نظريات الحقيقة هذه كان لها تأثيرا ا الجوهرية في تشكيل التصور الاجتماعي وفي النظريات التي نحت نحو علمنة المعرفة الجوهرية في تشكيل التصور الاجتماعي وفي النظريات التي نحت نحو علمنة المعرفة كنتيجة إدراكية وأدت كذلك إلى علمنة القانون والحياة كظواهر قيمية وباستخدام معادلة "إلس

"Ellis"[13] نستطيع أن نعمم القول إن جميع المعرفيين المحدثين يتفقون في وجهة النظر القائلة إن الإنسان مخلوق عاقل ، يعمل طبقاً لمبادئ مسبقة في التفكير، ويتعامل مع

والمعتقدات التي يتم اكتسابها بالمشاهدة " ويعتقد بوبر مثله في ذلك مثل غيره من علماء المعرفة المحدثين[14] أن المعرفة العلمية نوع من البناء الفكري الشامل أقمناه بشكل أو بآخر على أسس ثابتة من بنود المعرفة ، أو على معتقد مكتسب مباشرة من التجربة الحسية . إن المأزق الجوهري لهذه الفرضية المعرفية يتضمن فكرة أن الإنسان وهو العالم المفكر منفصل عن العالم المادي الذي يحاول أن يفهمه . وهذا الاستدلال غير مقنع كما هو واضح من حيث إنه يجعل العامل العاقل (أي الإنسان) وهو جزء من العالم المادي، يحاول أن يفهم الكل، مما خلق دائرة مفرغة من منظور علاقة الذات بالموضوع في نظرية المعرفة المتمركزة حول الإنسان.

2-الوحدة المعرفية للحقيقة وانسجامية المعرفة:

ثمة ثلاث سمات هي الأكثر أهمية فيما يتعلق بنظرية المعرفة الإسلامية وهي : العلاقة الاعتمادية بين الوجود والمعرفة والتي تؤدي إلى علم معرفة محدد وجودياً ،والاختلاف في المستويات المعرفية ،وتجانس المصادر المعرفية لإنجاز وحدة الحقيقة.

كل هذه السمات في حقيقة الأمر لها ارتباطات متداخلة صورية ونظرية تكون شبكة كلية ونظرة شاملة للوجود أو رؤية للعالم"Weltanschauung ".

يتوجب علينا البحث عن مصادر المعرفة في الإسلام في سياقات معاني القرآن الكريم ،فإنه حتى عدد تكرار المصطلحات القرآنية المستخدمة في الكتاب الكريم يؤمن لنا دلائل جوهرية على هذا الارتباط المحدد بين التصور المعرفي والوجودي .

فالكلمات القرآنية الست الأكثر وروداً في القرآن الكريم هي:لفظ الجلالة "الله"جل جلاله:(2800مرة)،وكلمة "قل"(1700مرة)،وكلمة"نحن"(1300مرة) وكلمة "رب":(950مرة)، وكلمة "آمن"(888مرة)وكلمة "علم":(750مرة).

ومن ضمن هذه التكرارات ما معدله 450إلى500 تكراراً لكل من المصادر الاربعة الآتية ومشتقاتها (أتى ، كفر، رسل، أرض). هذه المصطلحات تكون شبكة من المعاني تحدد الاختلافات الموجودة بين الله(تعالى شأنه وكماله) وبين المخلوقات في

---

[13] Ellis, B. (1979). Rational Belief systems. Oxford: Basil Blackwell.p.6.

[14] popper, K.R.(1959). The Logic of scientific Discovery. Trans. By the author from Logik der forschung (Vienna, 1934). London : Hutchinson. P.31.

الكون كافة؛ من حيث معنى"الكينونة" وأنواع العلاقة بين الله (سبحانه وتعالى)والمخلوقات كافة كمثل الارتباط المحدد بين الكلمات: قل، رسل، وعلم، في :(الله-

"عِلْم"أي معرفة وبين "علَم" أي علامة أو دلالة ، وعالمُ"دنيا أي كون"، لدليل واضح على هذه الاعتمادية بين التصورات المعرفية الوجودية انظر المفردات للأصفهاني (345-344).

إن تعريف البغدادي لكلمة "عالَم" على أنه كل شيء يمكن معرفته وله إدراك حسي وتفسير الزمخشري للكلمة على أ ا : مجمل الأجسام والمواد والأحداث التي يعلمها الخالق (جل جلاله) لأمثلة للمقارنة والربط بين:"علم" و "عالم" . أما إمام الحرمين الجويني فيضع رابطاً متصلاً بالمعنى بين علم وعالم بتعريف العالم على أنه :دليل على وجود من بيده ملك العالم ألا وهو الله سبحانه[15]. ويجب ألا يغيب عن البال أن من أسماء الله" جل وعلا" الحسنى اسم :العليم(الأنعام:96)،(يس:38) مثلاً وفي إطار هذه المعاني فإنه من المستحيل أن نفصل سياق المعرفة عن سياق الكينونة. ومن ثم فإن تعريف المعرفة وأصلها وتصنيفها في التاريخ الفكري الإسلامي قد ضم كل السوابق الوجودية.

إن الهرمية الوجودية-بالغة التميز-المذكورة آنفاً فرضت وجود اختلافات على المستويات المعرفية ،مما يجعل من المستحيل تفسير مقولة "العلم من الله"، بنفس المستوى المعرفي لعلم الإنسان. وتشكل مثل هذه الاختلافات في مستويات المعرفة ثباتاً داخلياً قوياً مع مبادئ التوحيد والتي هي كأسس للعقائد؛ لأن الله سبحانه وتعالى هو وحده العالم المطلق العلم. وهو (عز وجل) أصل العلم والمعرفة . والاختلاف في المستويات المعرفية يسنده الإيمان بالغيب في النظام القرآني ، حيث جاء في القرآن الكريم ﴿ وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ﴾ (الأنعام:59). وهكذا فإن علاقة النفاذية المشتركة بين هذه المستويات تكون مستحيلة (استحالة مطلقة) فتطبيق مجموعات مختلفة من المعايير لكل مستوى معرفي يمنع حصول معايير عامة يمكن تطبيقها على كلا المستويين بحيث يؤدي إلى ظهور قاعدة علمانية محورها الإنسان .

إن ربط المحاسبي رحمه الله للمستويات الوجودية والمعرفية من أجل جعل عملية تصنيف المعرفة أمراً منهجياً، هو مثل ذو دلالة كبرى على العلاقة الاعتمادية والتمييز

---

[15] Rosenthal F.(1970). Knowledge triumphant: the concept of Knowledge in Medieval Islam. Leiden: E.J.Brill.p.19.

بين دلالتي الاختلاف المعرفي والوجودي . ويرجع المحاسبي أنواع المعرفة الثلاثة إلى المستويات الكونية الثلاثة:الدنيا والدار الآخرة والعلم بالله عـز وجـل . فالمعرفـة

الأولى : خارجية بطبيعتها ، ومناسبة لهذا العالم وتتعلق بالقانون وتطبيقاته، وثانيها معرفة داخلية تتعلق بعبادة القلوب أو العبادة الباطنية ،والمعرفة الثالثة هي العلم بالله عز وجل وأحكامه (أو تدبيره)في خلقه في الدارين ، والمعرفة الأخيرة هذه فلما تذكر لأ ا أزلية[16].

وفي هذا النظام فإن كل نوع من أنواع المعرفة يتجه صوب أحد مستويات الحقيقة الثلاثة حينما يتعلق الأمر بعلم الكون ثلاثي المستوى . فتقسيم البغدادي للمعرفة إلى : إلهية وحيوانية، ضمن إطار هرمي يمكن ذكره كمثال آخر على عملية تنظيم هذا المبدأ الخاص بالتمايز المعرفي[17].

إن تفسير ابن رشد للعلاقة المتداخلة للتمايز المعرفي والوجودي واضح تماماً، حيث يقدم لنا مثلاً واضحاً حول المعرفة المحددة وجودياً في الإسلام ، وعلى حسب منطقه فإن المعرفة الإنسانية يجب ألا تخلط بالمعرفة الإلهية ،وأن اختلافا ما جوهرية ،وأن المعرفة الحقيقية هي معرفة الله(جل جلاله)[18]. مما يقطع بوجود هرمية معرفية في الفكر الإسلامي نتيجة للهرمية الوجودية ويغلق الباب أمام صياغة معايير عامة للمعرفة الإنسانية والإلهية الأمر الذي قد يكون المرحلة الأولى لعلمنة المعرفة فالتفكير الإسلامي يعتمد على هذه الرابطة المحدودة بين الوجودية والمعرفية من خلال النبوة .إن ماتؤمن به القوانين الدينية في وقتنا هذا بخصوص هذه المسألة هو إرادة الله(سبحانه وتعالى)، والطريق الوحيد لمعرفة معنى إرادة الله سبحانه من هذه القوانين هو النبوة[19]. ويبين ابن رشد أن هذه المعرفة تنقسم إلى قسمين: المعرفة ا ردة مثل القوانين الدينية الخاصة بتصور الله(جل جلاله) والمعرفة العملية مثل الفضائل الأخلاقية التي تأمر ا . وهذا الفهم للنبوة هو واحد من اختلافات ابن رشد مع أفلاطون في معرض تعليقه على جمهوريته. وإن تقويم روزنتال القائل : إن الاختلاف في الأفكار الدينية بين المسلم والإغريقي هو الفـ رق

---

16 al- Muhasibi (1971). Kitab al –Ilm. Trans. With commentary by L Librande as: “Islam and conservation: the theologian-Ascetic al-Muhasibi” in Arabica 30: 125-46.

17 Wensinck, A.J.(1982). The Muslim creed: Its Genesis and Historical Development Cambridge: Cambridge University press. P.253.

18 Ibn Rushd (1973) Fasl al-maqal Fi ma bayna al-Hikmati Wa al-shari ati min al- Ittisal Ed Elbir nasri nadir Beirut: Dar al-Mashriq. P.49.

19 Ibn Rushd (1966) Commentary on platos Republic trans. And ed E.I.J.Rosenthal Cambridge: Cambridge University press p.185.

نفسه بين الوحي والأسطورة ، وهو بالضبط الاستنتاج المثالي من هذا المنظور ويدل نقد ابن رشد لأفلاطون من حيث إنه كان مشوشاً وإنه (ابن رشد) ترك بعض الأجزاء من كتاب الجمهورية دون تعليق على وضوح الفرق بين الوحي الإسلامي والأسطورة اليونانية .

إن الاختلاف بين النص (وهو البرهان القاطع) والاجتهاد (وهو البحث المضني للوصول إلى قاعدة قانونية) في ا ال القيمي يمكن أن يفهم فقط من خلال منظور تمايز المستويات المعرفية في المنهج الفقهي الإسلامي فمحاولات الإصلاح في الإسلام بتغيير القواعد الشرعية الإسلامية لا يمكن أن تكون ناجحة على المدى البعيد بسبب ثبات الإسلام من الداخل وتركيزه على التمايز في المستويات المعرفية والوجودية . الأمر الذي يلغي بسهولة حالات الاجتهاد التي تتعارض مع النص كمصدر ائي للفقه.

فمقاومة المسلمين القوية لمحاولات الإصلاح البنيوي والهرمي يجب أن يقيم ضمن سياق البعد المعرفي والوجودي في الإسلام . فالثبات الداخلي بين علم الوجود في الإسلام وعلم المعرفة جاء متكاملاً مع أفكار الوحي ورسالة النبوة .

وتصنيفات أسباب المعرفة في علم اللاهوت الإسلامي يفترض أولوية مطلقة للوحي الذي هو ما بلغنا عن الرسول (عليه السلام) في نصوص معجزة بينة دعت إلى المعرفة الاستدلالية . وهذه المعرفة المستندة إلى الوحي تماثل المعرفة القائمكة على مبدأ الضرورة من حيث الحاجة إليها ومن حيث ثبو ا[20]، وإن مجموعات المعارف الثابتة المتعلقة ذه المسألة المحدودة هي كتب الله(جل جلاله) التي نزلت على أنبيائه وفيها بين الله (سبحانه وتعالى)أوامره ونواهيه، ووعده ووعيده)ص135، فالقرآن الذي هو الوحي الخاتم الأكمل جاء) من لا ائية (المعرفة القدسية ؛ أي من العلم (اللدني) المطلق ، من العليم (جل جلاله) الذي يمثل قمة الهرم المعرفي . وكما يذكر نيون هوزي[21] فإن الوحي في الإسلام مستمر لا يتوقف بمعنى أنه متكرر ومستمر في طرح الأفكار ، فهو (الوحي) مصاحب للجنس البشري من آدم (عليه السلام) إلى محمد (عليه الصلاة والسلام)، وإلى يوم الساعة . وهكذا فالأنبياء يكونـون أخـوة

---

[20] al-taftazani, S. (1950) sharh al –Aqaid-nasafi. Trans E.E.Elder as Acommentary on the creed of Islam now york: Columbia University press.p.15.

[21] Huijze nieuwen, V.C.O.(1935,41).the Lifestyles of Islam: recourse to classicism need of realsm . Ieiden: E.J. Brill.p.41.

روحية كما يذكر الرسول (صلى الله عليه وسلم) في أحاديث متعددة . ويؤكد القرآن الكريم على استمرارية وديمومة الوحي . ذلك لأن التنزيل في نقائه الكامل كان على الدوام جوهر الإسلام (آل عمران:66 و 78 و 79؛ النساء :64؛ النمل 2925؛ الشورى :13) ﴿ لا نفرق بين أحد منهم ﴾ : البقرة :136 و 285 ، آل عمران 33 و 83.

إن انتصار مؤيدي الرأي القائل: إ القرآن كلام الله مقابل قول المعتزلة إن القرآن مخلوق قد قوى الرابطة بن علم الوجود وعلم المعرفة، وذلك بالمحافظة على هذه الميزة في التعريف. إن فكرة النبي كرسول وليس كبطل أو مخلوق شبه إلهي يتجسد فيه الرب أو أنه ابن الله (جلت أسماؤه) جنباً إلى جنب مع تفسير القرآن على أنه كلام الله (جل جلاله) قوى الميل إلى التمييز بين المستويات المعرفية والوجودية. وعند المقارنة بين الإسلام والمسيحية يجب ألا يغيب عن البال أن كلام الله (تعالى شأنه وكماله) هو تنزيل موحى له على شكل قرآن، في حين يعد المسيح (عليه السلام) في المسيحية هو الوحي. وقد أثر هذا الاختلاف الجوهري على النتائج المعرفية والوجودية في الموروث الديني في كلتا الديانتين. فمكانة الرسول بوصفه قناة الاتصال الوحيدة قد بينها القرآن بوضوح: ﴿قل إنما العلم عند الله وإنما أنا نذير مبين﴾ (الملك : 26). وقد ذكر علماء الكلام هذا التحديد القرآني بقولهم: "إن في إرسال الرسل حكمة وإن الله أرسل رسله لبني البشر مبيناً ومبشراً ومحذراً ومفسراً للناس(على ألسنتهم "عليهم السلام" (وما يتوجب عليهم معرفته من المسائل الدنيوية ومن الأحكام)التفتازاني ص 127.

وهناك افتراض مهم آخر يتعلق بهذا الموضوع وهو رفض الخلاف بين مستويات المعرفة هذه. وقد حاول العلماء والفلاسفة المسلمون أن يبينوا هذه المستويات المعرفية ويحافظوا على التوازن فيما بين الوحي كمصدر للحقيقة المطلقة، والعقل كوسيلة لتفسير الوحي. فمن هذا المنظور يصف الوحي مجال ووظيفة وتحديات مصادر المعرفة المختلفة ووظيفتها وحدودها. وكامتداد للوحدة الوجودية فإن احتمال التناقص الكامل بين الوحي والعقل الخالص قد أنكرته المدارس الإسلامية التي تؤكد على أن وحدة الحقيقة تنبع من وحدة الألوهية المطلقة. فلقد أكد المسلمون وبقوة على وجود علاقة تكاملية لا تنافسية بين الوحي والعقل الخالص.فالكندي أبو الفلسفة يعد رائداً ففي فعمن التجانس بين مصادر المعرفة هذه، فهو يقول: إن الحقيقة التي جاء بها النبي (عليه السلام) مماثلة لما قدمه الفلاسفة

المتمكّنون[22]، وتحفة ابن طفيل الرائعة "حي بن يقظان" من أفضل الأمثلة التي تحاول بين التكاملية بين الوحي والعقل. ومما رود فيها قوله: "حينما فهم أحوال الإنسان وان معظم بني آدم يشبهون الحيوانات المتوحشة، عرف عندئذ أن الحكمة والحياة والفلاح أتت فيما جاء به الأنبياء (عليهم السلام) عن خالقهم (جل جلاله) ومن الشرائع التي جاؤوا ا وأنه ليس هناك طريق آخر سواها وليس ثمة شيء يضاف إليها"[23].

ويخرج ابن طفيل من هذه الجدلية بسؤاله عن ماهية الله (جل جلاله) وبأنه هو (لا إله إلى هو) يتفضل علينا دايتنا إلى المعرفة الحقيقية المؤكدة عن ذاته (سبحانه وتعالى عما يصفون)؛ لأه هو (تعالى شأنه وكماله الكريم الجزيل العطاء بال حساب) ص.69: ويحمل مثل ها الاستنتاج في طياته هرمية معرفية مستنده على أس راسخة تؤمن بشمول المعرفة الإلهية (المقدسة). وهذا ماشبه لتصنيف البغدادي الذي يعد من جهابذة علم الكلام.

ومن جهة أخرى فإن رأي ابن حزم في كتابه "الملل والنحل" القائل "إن القرآن حق يعرف من الكلام الوارد فيه، مؤسس على العقل والإحساس معاً، وهما القاعدتان السليمتان والوحيدتان للمعرفة، وحينما ي ل الله (جل جلاله) الوحي فإنه يخلق في متلقيه معرفة بحقائقه[24]، يبين مكانة العقل كأداة لإثبات صحة الوحي وتكامل أصوله. ويحاول الأشعري أن يضمن المحافظة على هذا المبدأ الأساسي للتجانس الجوهري بن مصادر المعرفة عند وجود صعوبات في التجانس الفكري للمصادر المعرفية، فيقول: و" وحينما تظهر أسئلة جديدة محددة متعلقة بالمعتقدات الأساسية، فإنه يجب على كل سلم أن يرجع في الأحكام الصادرة بحقها إلى مجموعة المبادئ المقبولة على أسس عقلية وحسية تجريبية وبديهية، ولا يخلط العقلاني بالموروث (الم ل) ولا الموروث (الم ل) بالعقلاني".

وهكذا فقد تم تحديد علم المعرفة بالسوابق الوجودية في الطريقة الإسلامية في التفكير. فالعلاقة بين الأسس المعرفية السليمـة والأسس الوجوديـة تجعـل مـن

---

[22] Hitti , P.K. (1968). Makers of arab History . New York : St. Martin’s Press p.192.

[23] Ibn Tufayl (1905). The Improvement of Human Reason Exhibited in the Life of Hayy Ibn Yakzan. Trans.S. OCkely. Cairo : Al-Ma’aref Printing Office. P.68.

[24] Tritton, A.A. (1947). Muslim theology. London: Royal Asiatic Society. (1965) “Reason and Revelation” . In Arabic and Islamic Studies in Honor of H.A.R.Gibb, 617-630 Ed. G.Makdisi. Leiden: E.H Brill. P620.

الضروري فهم وحدة الحقيقة معه من خلال توافق مصادر المعرفة. فقضايا الوجود التي محورها الدين ونظرية المعرفة هذه، هما أساس الوحدة النموذجية في معظم أدبيات النظرية الإسلامية. وحتى المدارس الكلامية والفلسفية توافق على هذا المبدأ في الشفافية الوجودية، وعلى تقويم المعرفة الإسلامية المستندة إلى هذا المبدأ الجوهري. لقد منعت عملية تحديد مكانة العقل والإحساس جنباً إلى جنب مع الوحي في تاريخ الفكر الإسلامي من أجل الوصول إلى الحقيقة النهائية، من تجزئة المصادر المعرفية المستندة على فرية التناقض النهائي كالتالي حدث في الموروث المعرفي الغربي.

3- نسبية المعرفة والعلم:

إن الافتراض الأساسي في نموذج الحداثيين، الذي أصبح أيضاً مصدراً للفلسفة الحديثة، هو أ ي مكن التوصل إلى الحقيقة النهائية فقط من خلال المعرفة المتمحورة حول الإنسلن. ويتواءم هذا الأمر مع الموقع الهامشي للوحي في العصر الحديث بالنسبة إلى كل من العقل والتجربة، وهي المصادر الثلاثة المتكاملة للمعرفة في المنظور الإسلامي. إلا أن دقة لك الافتراض وحسمه يخضعان لإعادة نظر في أيامنا هذه، إذا ما تعلق الأمر بالسيادة النهائية لنظرية المعرفة المتمركزة حول الإنسان.

إن المشكلة الأساسية التي تواجه نظرية المعرفة عند الحداثيين هي تلك المتعلقة بالتمايز المزدوج بن مصادر المعرفة المؤدية إلى تحديد الحقيقة وتجزئتها؛ لأن هذا التمايز ماهو إلى ظاهرة مسيحية أوروبية بحتة، ولا ينطبق هذا الشيء على المعرفة في الإسلام. وعلمنة المعرفة كنتيجة تاريخية ومنطقية لهذا التحديد كانت دائماً أمراً مناظراً لعلم الكون المتمركز حول الطبيعة. فمهبا العقلانية والتجريبية أصبحا طريقين أساسيين لتحليل العلم الحديث. لن هذا النموذج الجديد عند الحداثيين أرسيت دعائمه على افتراض أن أفكارنا مشتقة من مصدرين: الإحساس، وإدراك عمل العقل[25]؛ فالأسس المعرفية لنموذج الحداثيين هي إعادة تركيب وبناء المعرفة عقلياً وتجريبياً. ويفترض في لك أن الإنسان ليس سوى كائن عاقل يعمل وفْق مبادئ عقلية مسبقة عند التعامل مع أية معلومات معطاة أو معتقدات مكتسبة ءـ ن

[25] Eussell, B. (1938). Power: A New Social Analysis. New York: W.W.Norton and Co.- (1962). History of Western Philosophy, 8th ed. London : Allen and Unwin, P.589.

طريق الملاحظة، من اجل بناء صرح من المعرفة العلمية الموضوعية. وكل النظريات الحدية كنظرية التوافقية، والترابطية، واليقينية، والبراجماتية، والأدآئية، هي نواتج هذا الفهم لنظرية المعرفة. ففكرة تراكمية العلوم وتقدمها كإحدى الظاهر الأساسية للنموذج الحدي نتاج طبيعي للاعتماد بدقة وحسم المعرفة الناشئة من علم المعرفة الجديد)*. ولقد أدى الجمود في الإطار العلمي الحديث إلى تطوير مفهوم "المنطلق" بصورة نظرية ومنهجية، لاسيما بعد القرن التاسع عشر حينما نجحت الوسائل المعرفية والمنهجية في خلق تحولات تقنية هائلة. فالمعادلة السحرة للتقدم العلمي التقني كانت نتاجاً لحالة الإعجاب بالذات.

لم يكن تطور البنية النظرية المتماسكة للأيديولوجيات الحديثة في نفس القرن مجرد مصادفة، بل كان تمشياً مع التطور المنهجي والمعرفي. فباستخدام عملية التصور المفاهيمي التي يقترحها Stite نستطيع أن نقول إن الوحي مطروحاً منه نظرية المعرفة ينتج أدياناً لا تؤمن بالله، لها طقوس مناظرة لما يعرف في الأديان المعروفة، "فالإنسان" البروميثيني Promehean ، وآلاته، كانت شعارات طبيعية للدعوة والتحول إلى الدين الجديد. ففي الثناء على الإنسان بأسلوب عاطفي جاد فإن المحلف Reisner) (Mikhail كان واثقاً بأن الإنسان بأدواته الصلدة قادر على جعل الأرض كلها حديقة غناء،إذا ما أعلن الحرب على الرب،وحينما بدا الجرار الآلي الملحد بالظهور في الثلاثينات من القرن الماضي وصف بأنه يستحق الصلاة له "صلوات فوق محراث" واستخدم في ملصقات تظهره في صراع مع الصليب.وكانت سكة الحديد رمزاً مؤثراً آخر قبل الثورة ، فقد صور معارضو الحداثة من أمثال ليونتيف Leontiev في إحدى القصص الرمزية سكة الحديد السوداء تسد الطريق أمام مسيرة دينية ، فهي رمز للشر

---

* بناء على هذه النظرية فإن أية نظرية تطرح أو تأكيد أو اعتقاد راسخ يكون صحيحاً إن كان مطابقاً للمسلمات أو الحقيقة. وبناء على ما جاء به بناة الأنظمة المثالية العظيمة مثل سبينوزا Siponza ، وهيجل Hegel، وبرادلي Bradley أن الحقيقة الكلية تكون نظاماً مترابطاً بشكل منطقي، فهم يفترضون أن المبادئ الأولية العظيمة لأنظمتهم هي إلى حد كبير صحيحة لا تحتاج إلى سؤال ، وهكذا1 فإن الرياضيات تكون هي الأكمل دائماً. وبناء على اليقينية تكون المعلومات صحيحة عن كانت مرتبطة مع النظام. والنظام الوحيد المقبول هو المجموعة الحالية من النظريات العلمية. وطبقاً للبراجماتية تكون الفكرة صحيحة إذا ما خدمت الهدف، كونها أداة بواسطتها نسيطر على محيطنا . وهكذا تكون النظرية صحيحة في حال كونها جزءاً من النظرية العامة في الحياة العملية. وعند هجومهم على الرأي القائل إن الحقيقة والزيف مصطلحات وصفية، يصر ممثلوا النظرية الأدائية ولا سيما ستروسون Strawson على أنهم إما أدائيون وإما تعبيريون. وهكذا فه يقولون إن الجملة تكون سليمة إن اتصلت مع جملة غيرها.

حسبما ورد في الاستعارات الأدبية. أما بعد الثورة، فقد كان القطار الذي كان يتهادى في ربوع روسيا الرحبة، بما يحمله من أخبار حسنة عن الكون الذي لا رب له، رمزاً آخر لتلك النظرة، حتى لقد سمي أحد قطارا ا السريعة الإكسبريس الذي لا رب له. وقد حبذ ياروسلافسيكي Yaroslavasky إقامة احتفالات ثورية مضادة جدية رائعة ومسيرات بأغان وموسيقى ثورية، ومحاضرات ، وتقارير، وألعاب مناسبة كلها أقتت مع دورة الفصول لتنافس عطل الكنائس[26].

إن عل النفس الثوري هذا ضمن إطاره الاجتماعي هو مجرد انعكاس لقانون (كومت Comte) الخاص بالتطور الفكري كتفسير تطوري وتقدمي للمعرفة الإنسانية ولفلسفة العلم، وبناء على هذه النظرية فإن فروع الفهم الإنساني قد مرت بثلاث مراحل: الأولى هي المرحلة الدينية أو المرحلة التصورية، التي يحاول بنو البشر بواسطتها تفسير الظواهر بالرجوع إلى القوى الخارقة؛ والثانية هي المرحلة الغيبية أو الميتافيزيقية (ماوراء الطبيعة)التي حاول الفلاسفة فيها تفسير الأشياء بالاستناد إلى قوى غامضة فطفقوا يرجعون إلى تفسيرا م عوضاً عن الأفكار ا ردة المنتقاة، فعلى سبيل المثال افترضوا موجودات سميت بمصطلحات محددة مثل الحقيقة المطلقة، والعدالة المطلقة، والحركة المطلقة، أما الثالثة فهي المرحلة اليقينية أو العلمية، التي يتخذ التفسير فيها شكل ارتباطات بين الظواهر الملاحظة ذا ا.

وعند عملية التحول التاريخي هذه أخذ نموج الحداثيين يواجه موقفاً مأزقياً ، فعلى سبيل المثال، فإن عملية الانتعاش الدينية في روسيا قد هزت أسس الإيديولوجية الشيوعية العلمية، التي يفترض فيها أن يكون اللادين في مكانة أعلى من التقدم العلمي المحتوم. وبناء على ذلك فإما أن تكون كتابة التاريخ بطريقة عقائدية مثل هذه خطأً وإما أن يكون الانتعاش الديني خطأً . ولما كانت عودة العقيدة في روسيا حقيقة واقعة فقد بقي تفسير واحد لهذه المشكلة. فتحليل كومت Comte كان نتاجاً لبيئته الفلسفية والفكرية أكثر من كونه حقيقة مطلقة صالحة بمعزل عن أبعاد الزمان والمكان.

يفترض مثل هذا الاستنتاج بالضرورة عنصر النسبية في التحليل العلمي. والنسبية في التحليل العلمي لا تصل قط إلى استنتاج تاريخي بمعنى اية التاريخ. في الحقيقة وكما يقول (سوسر) بصدق فإن كومت "يصوغ المعايير العلمية البرجوازية

---

[26] Stites, R. (1989). Revolutionary Dream: Utopian Vision and Experimental life in the Russian Revolution, New York: Oxford University Press, pp 108-110.

للمعرفة صياغة مادية ويصور الغطرسة الأوروبية[27].وهاهم أولاءِ أتباع كومت المعاصرون، وما يزالون ينطلقون من روح الغطرسة الأوروبية في تحليلا م.

لقد أسس نموذج الحداثيين ارتباطاً دائماً بين الأسس المعرفية هذه وبن الآليات الاجتماعية من خلال مناهج معيارية متفق عليها,. ويمكن تتبع هذه المحاولات للوصول إىالأسس الفلسفية في القرن التاسع عشر. في سنة 1844كتب ماركس في "مخطوطة في الاقتصاد والفلسفة" "Economic and Philosophical manuscript" جاء فيه أن العلوم الطبيعية سوف تضم العلوم الإنسانية بمرور الوقت ، كما أن العلوم الإنسانية ستضم العلوم الطبيعية". وأمنت هذه المحاولات أيضاً طريقة الآليات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، فالارتباط بين العلوم الكونية التي مركزها الطبيعة، وعلم الكون الاجتماعي الميكانيك واضح للغاية في الافتراضات المنهجية والمعرفية للعلوم الاجتماعية التي تمت صياغتها على يد دنسوف كمايلي[28]:

1-هناك نظام يمكن الإحاطة به في الكون وفي ا تمع.

2-إن الانسجام في ا تمع أو النظام الاجتماعي أمر يمكن ملاحظته.

3-يمكن اختيار صدق قوانين السلوك الاجتماعي وتحويلها إلى أنماط من خلال الملاحظة والوسائل الأخرى للعلوم الطبيعية.

4-يمكن للعلوم الاجتماعية أن تتطور حتى تصل إلى نفس المستوى من التقدم والثبات.

ولما كانت المعرفة الإنسانية تتعلق اتين الظاهرتين : الطبيعية والكونية الاجتماعية، باعتبار أن الموضوعات هي نفسها في العلوم الطبيعية والاجتماعية، فإن منهجية محددة تكون شاملة وصادقة يمكنها إنتاج نظريات عامة ودقيقة، تفسر كل ماهو مجهول في الطبيعة والإنسان وا تمع. لقد حدث تغير نوعي في علاقة المعرفة العلمية بالعملية التاريخية مع ظهور علم الطبيعة الحديث، وإن احتمال السيطرة على الطبيعة الذي مهد لها علم الطبيعة الحديث لم يكن سمة عالمية لجميع ا تمعات ، ولكن كان لابد من التوصل له في وقت ما على أيدي فئة من الأوروبيين ثم أصبح المنهج العلمي ملكاً للعقلانيين من البشر، يمكن أن يكون تحت تصرف أي

27 Susser, B. (1988). The Grammar of Modern ideology, London: Routledge. Press 60.

28 Denisoff,S. (ed.)(1972) Sociology Theories in Conflict, Bemont, CA.: Wadsworth p.7.

إنسان بصرف النظر عن ثقافته وهويته بعد التوصل له ، فقد أمنت أسرار العلوم الطبيعية الحديثة المستمرة والمتقدمة آليات تتجه لتفسير عوامل متعددة للتطورات التاريخية الناتجة[29].

والأيديولوجيات الحديثة في الحقيقة هي أنظمة لادينية كانت قد نشأت عن الأسس المعرفية والمنهجية، فاتباع نظريات اية التاريخ مثل ماركس كانوا قد توصلوا إلى نفس الاستنتاجات الخاصة بحركة التاريخ الأحادية الاتجاه. وهكذا فإنه إذا كان ثمة أزمة في الأسس المنهجية أو المعرفية للماركسية، فإن نفس الأزمة تنطبق على التفسيرات الناتجة عن الظواهر التقدمية، وتجنب الأزمة في الأسس المنهجية والفلسفية فإن اتباع نظريات اية التاريخ هذه بمن فيهم (فوكوياما) يلقون من شأ ا بإرجاعها لعوامل بنيوية وفكرية وليس على أصول فلسفية.

إن التطبيق المكثف لمناهج العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية والإنسانية، من أجل إيجاد منهجية عالمية واحدة هو أمر يقوي المذهب الخارجاني Externalism والبنيوي في الفكر الاجتماعي، من خلال ما يلائم ذلك من نظرات المعرفة التي تحد من الإبداع التقدم. ويستند (هوسرلHusserl) إلى هذه المسالة المنهجية عند تحليله لأزمة الإنسان الأوروبي فيقول: "إن الأمم الأوروبية مريضة، وأوروبا ذا ا كما يقولون في حالة حرجة. ولايوجد فيها من لاتنقصه كل أنواع العلاج الطبيعي، فنحن في الحقيقة مأخوذون إلى حد كبير بتأثيرات الاقتراحات الساذجة والمغالية للإصلاح. فلماذا إذا فشلت العلوم الإنسانية البالغة التطور في أداء الدور الذي اطّلعت به العلوم الطبيعية في مجالا ا الخاصة؟ إنّ عظمة العلوم الطبيعية تكمن في رفض العلماء الاقتناع بمذهب الملاحظة التجريبي؛ لأن جميع أوصاف الطبيعية عندهم ليست إلا خطوات منهجية للوصول إلى تفسيرات صحيحة، وهي في اية المطاف تفسيرات فيزيوكيميائية. أما في العلوم الإنسانية، فإن الموقف المنهجي لسوء الحظ مختف تماماً لأسباب داخلية في طبيعتها، ولو أن العالم يتكون من جزءين ، من مجالين متكافئين مثلاً: الطبيعة والروح، ليس لأي منهما موقف مفضل منهجياً أو واقعياً، فإن الموقف سيكون مخلفاً، ولكن الطبيعة وحدها يمكن التعامل معها على اعتبار أ ا عالم قائم بذاته، والعلم الطبيعي وحـده

[29] Fukuyama, F.(1992) The End of History and the Last Man, New York: The Free Press . Page: 42-73.

هو الذي يمكن بثباته الكامل أن يتجرد من كل ماهو روحي، وتبقى الطبيعة نقية كما هي. ومن جهة أخرى، فإن تجرداً تاماً عن الطبيعة مثل هذا لايؤدي بالنسبة على ممارسي العلوم الإنسانية المعنيين بالجانب الروحي إلى عالم روحي مستقل بذاته، له علاقاته الروحية المتداخلة الخاصة به، ويمكن أن يكون محور العلوم الإنسانية العالمية في موازاة العلوم الطبيعية البحتة[30].

إن المأزق الأساسي لافتراض المعرفيين الحداثيين يكمن في فكرة أن الإنسان وهو الكائن العاقل منفصل بطريقة ما عن العالم المادي الذي يحاول أن يفهمه.إن هذا المعنى ليس صحيح كما هو واضح. لن الإنسان العاقل نفسه هو جزء من العالم المادي. بالموضوع في نظرية المعرفة المتمركزة حول الإنسان. وهناك ثلاثة عوامل مهمة يبدو لنا أ ا تتحدى افتراض أن الحقيقة النهائية يمكن التوصل لها فقط من خلال المعرفة المتمركزة حول الإنسان ضمن إطار حاسم.فالعلم في ذاته أولاً لم يثبت موضوعيته ولا صحة نتائجه، ففكرة النسبية والآفاق الجديدة في كل من الكون الواسع والوجود المتناهي في الصغر بينت أن كل إبداع علمي جديد يعقد المسائل لنه يخل متغيرات جيدة غير معروفة من قبل، بدل أن يقود إلى حقيقة حاسمة. والأمر الثاني أن التمييز الذي يقوم به المتخصصون في نظرية المعرفة في ما بعد الحداثة بخصوص الحقائق المتداخلة بين النظريات والحقائق المتداخلة ضمن النظريات قد أدى إلى انحراف الخيال من الحسم الدقيق إلى مسألة الاعتمادية على النظرية Theory-dependency الأمر الثالث أن الأحياء الديني الملحوظ بعد الستينات ولاسيما في الثمانينات، أدى إلى إيجاد نزعة باتجاه المصادر المعرفية الغيبية الميتافيزيقية

إن المناقشات الحديثة حول المعرفة والعلم قد هزت أسس الإعجاب الذاتي بالعلوم بوصفها ظاهرة تراكمية وتقدمية، كما أ ا هزت البنية التحتية للنشاط المعرفي. وقد فشل الهدف الطموح في إيجاد علوم اجتماعية مطلقة قادرة على التنبؤ بالمستقبل الحتمي للجنس البشري. فعلى سبيل المثال فإن ملاحظة فيارإباند (Feyerabend) التي تقول إن فيزياء كوبرنيكس العصرية لم تبدأ كمشروع يقوم على الملاحظة ، بل كانت تفكيراً غير مدعوم ولا متوائم مع قوانين مثبتة تماماً؛ الأمر

---

[30] Husserl, E. (1965) Philosophy and the Crisis of the European Man in: Phenomenology and the Crisis of Philosophy, trans. By Q. Lauer, New York: Harper and Row p.151-152.

الذي يعد تحدياً للعقلانية المنهجية الحتمية للعلوم الطبيعية المتجهة صوب التقدم. ويوضح ذلك عملياً أنه قد توجد علاقة مستقلة بين المصادر المعرفية والأدوات المنهجية واستنتاجات العلوم الحديثة، فالأفعال الصحيحة من النادرة أن تتم لأسباب صحيحة. ومن الواضح إذن أن أتباع كوبرنيكس أرادوا أن يفعلوا شيئاً بعينه ولكنهم انتهوا إلى شيء آخر., ونيوتن أراد أن يصل إلى اليقين ، ولكن الذي أنجزه كان تقدماً لا توقف. وفي هذه الحالة فقد تصرفوا بعقلانية لأسباب غير عقلانية، وكانت عقلانيتهم مسألة حظ أو مصادفة، أو نتيجة التناسق بالملائم للأسباب اللاعقلانية.

والمؤلفون الذين يركزون على السمات الداخلية العائدة ربما لنتيجة قائم على مجرد المصادفة يتركون هذه الاحتمالات دون اختبار. ويضيفون بذلك انطباعاً زائفاً عن الشعور الغامر بعقلانية العلوم الحديثة[31].

إن نقد شيلر لفلسفة كومت الوضعية يجب أن يذكر كمثال آخر على الاتجاه إلى إعادة بحث نظرية المعرفة عند الحداثيين في القرن التاسع عشر، وذلك بسبب تأكيد هذا النقد على رفض إعطاء العلم تفوقاً معرفياً على الدين والغيبيات . فالدين والغيب والتفكر والتعرف الإيجابي ليست كلها راحل تاريخية لتطور المعرفة ، بل هي اتجاهات دائمة للعقل وأشكال للمعرفة لايمكن لأي منها أن يحل مكان الآخر[32]. ن كل هذه التوجهات هي ضربات للتصورات الاجتماعية – السياسية من مدلول المذهب التاريخي الذي يفرض ضرورة وجود حسم مستقبلي. لكننا اليوم لسنا في موقف يمكن أن نقول فيه عن التجديدات العلمية تفترض بشكل مسبق نظاماً سياسياً أو عالمياً مثل ما فعلت الماركسية. بل عن السؤال قد تحول باتجاه: أية افتراضات يمكنها أن تؤثر في فلسفة العلم، وأية قيم يمكن أن تحكم وتوجه نتائج العلم المتمثلة في أشكال التكنولوجيا؟.

إن التمايز القاطع في الموروث المعرفي الغربي قد خلق بالتأكيد اتجاهين متطرفين. الاتجاه الأول ادعى احتكار الحقيقة بإعطائه دوراً حاسماً لأحد مصادر المعرفة، ومن هذا الاتجاه فإن المطلقية المعرفية للحداثة تشترك مع الكنيسة في نفس الموروث العقائدي المطلق. لقد احتكرت هامشيـة المصـادر الأخـرى في هـذا

---

[31] Feyerabend , P.)1988) Against Method. London: Verso.

[32] Curtis, J.E.and Petras J.W. (1970) The Sociology of Knowledge, New York: Praeger. P.164.

الموروث،كالاعتقادية المطلقة والعقلانية المطلقة والتجريبية المطلقة، مسار الحقيقة، كما قوت التمايز المطلق؛ مما سرع من الأزمة المعرفية والنقد الذاتي. إن نظريات النهايات (اية التاريخ) القائمة على الأسس المعرفية ظهرت كمقابلات لهذه التصنيفات الصارمة الخاصة بعلم المعرفة. إن اية الاعتقاد قد تبعتها اية العقل، في حين فتحت المطلقية المثالية في مذهب "هيجل " الطريق لسيادة المادية الماركسية . إن السمة المطلقة للمعرة يمكن تتبعها في الماضي إلى فكرة الوحي فيلا الكنيسة الكاثوليكية . فالسمة الإلهية للمسيح (عليه السلام) وعلاقته الروحية بالكنيسة أعطت الكنيسة وضعاً خاصاً، ومكّنها من التوصل على إنتاج معرفة مطلقة. إن ربط المعرفة المطلقة بمجموعة خاصة في ا تمع، يمكن اعتباره على أنه الخلفية المتعلقة بالظواهر الطبيعية والفلسفية العائدة للعلاقة الاعتمادية بين السلطة والمعرفة. واعتماد المعرفة على السلطة ظل جلياً طوال عهد الإقطاع. وحينما تغيرت مراكز السلطة في الحضارة الغربية برزت ضرورتان؛ الأولى : تشكيل مؤسسة فلسفية قادرة على إنتاج معرفة متوائمة مع توزيع السلطة الجديدة؛ والأخرى: تصور ديني جديد قادر على إزالة التناقض بين مراكز المعرفة/ القوة الجدية والقيم الروحية. وقد عبرت عملية الإصلاح وحركة التنوير عن هذا التحول الحضاري لميادين المعرفة ، وتولّت مراكز السلطة الجديدة في الحضارة الغربية وظيفة إنتاج المعرفة المطلقة، كما تزامن تطور كل من مذهب الحداثة العلمي العلماني والمذهب الرأسمالي، الأمر الذي حدد الأدوار الوظيفية الجديدة لإنتاج المعرفة المطلقة واستخدامها. وهكذا كانت هناك علاقة استمرارية بين الكاثوليك المتدينين والحداثيين العلميين من حيث المأسسة الاجتماعية للمعرفة المطلقة، الأمر الذي يجعل هذه المعرفة المطلقة متغيراً تابعاً لبنية السلطة.

أما الاتجاه الثاني لهه المطلقية فهو مذهب نسبية مابعد الحداثة، التي تنكر مشروعية صياغة الحقيقة. ويؤدي ها الاتجاه دوراً ذا معنى كقوة سلبية؛ لنهي يبين مأزق مطلقية المعرفة في المنهج الحداثي. ومع لك فإن هذا الاتجاه لم يستطع أن ينتج نظرية مطلقية معرفية إيجابية للحقيقة قادرة على تقبل القيم الكلية الضرورية للتحول الضاري العالمي. ومن جهة أخرى فإن التناقض المنطقي كامن في إصرار مذهب الحداثة على النسبية، لأن هذا الإصرار يؤدي بسهولة إلى خلق طريقة مطلقة أخرى في التفكير ، فأي نسبية مطلقة ، هي أيضاً نوع آخر من المطلقية.

إن نظرية المعرفة الإسلامية تقدم بديلاً لهذه المواقف المتطرفة ، هذا البديل نشـ أ

من التعريف الواضح للوحي والتفرقة بينه وبين ما عداه بوصفه المصدر الوحيد للمعرفة المطلقة. وبعكس المسيحية فإنه عد وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم) انقطع الخط المميز في الإسلام بين القرآن وهو المعرفة التي أوحى ا وبين شخصية النبي (عليه الصلاة والسلام) كونه الموصل الوحيد لهذه المعرفة . وبذلك أوصدت الأبواب بعد وفاته صلى اله عليه وسلم في وجه أي ادعاء بالمقدرة الروحية للوصول إلى المعرفة المطلقة. فحتى مأثور النبي (عليه الصلاة والسلام) لا يصل بحال إلى نفس المستوى من القيمة المعرفية للوحي، ومن ثم لم تتمكن أي شخصية بعد وفاته من الادعاء بأي سلطة معرفية معادلة للوحي أو أ ا استمرارية له.

إن المبدأ الأساسي للمعرفة الإسلامية هي افتراض التناسق بين مصادر المعرفة، وها المبدأ ينسجم مع مبدأ التوحيد الكامل، وهناك علاقة تصورية ومنطقية بين الوعي الوجودي بالوحدة والتناسق المعرفي والتوازن، يعزى إلى حقيقة هي أنه على الرغم من وجود مصادر معرفية مختلفة، فإن المعرفة كلها تأتي في اية الأمر من الله العليم مالك المعرفة المطلقة (جل جلاله)، فمن أسماء الله الحسنى للمولى (سبحانه وتعالى) "العليم-وهو الفتاح العليم"- (سبأ : 26)، "وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو" (الأنعام: 59) ومن ثم من غير المقبول منطقياً ونظرياً أن نفصل سياق المعرفة عن سياق الوجود، بعكس حالة علمنة المعرفة في تاريخ الفكر الغربي.

إن عدم قابلية مجالات المعرفة للانقسام واضح تماماً في النظريات المعرفية الإسلامية التي تطورت خلال مرحلة تشكل النموذج الإسلامي. فتعريف البغدادي للعالم على أنه "كل شيء يعرف ويدرك بالإحساس"[33]، وتعريف الزمخشري للعالم "على أنه مجموعة الجسام والأحداث التي يعلمها الخالق" هي أمثلة على العلاقة القوية بين العلم والعالم، على حين يقيم الجويني علاقة لغوية بين "علم" و"عالم" بتعريف العالم على أنه دلالة وجود مالك الملك وهو الله سبحانه وتعالى[34].

لقد حددت هذه الأسس المعرفية مجالات المعرفة والأحكام النسبية والمطلقة. ويسر البناء العقلاني للتشريع وضع هذا الحد الفاصل كسمة مميزة للنموذج الإسلامي. وإضافة لذلك فإن موضوعية الوحي وقفت دون قيام أي نوع من أنواع

---

[33] Al-baghdadi (1935). Al-Farq vayna al-Firaq. Trans A.S. Halkin as Muslim Schisms and Sect . Tel Aviv: Palestive Publishing . P 34.

[34] Rosenthal, F. (1970). Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam. Leiden: E.J.Brill. P.19.

اعتمادية المعرفة المطلقة على طبيعة السلطة وتركيبها. إن سوء استخدام المعرفة الموضوعية المطلقة قد صور على الدوام على أنه إساءة استخدام، وليس كإفادة مقبولة واستخدام شرعي لسلطان المعرفة، م تلك الجهود التي بذلتها الكنيسة الكاثوليكية في عهد الإقطاع. وإن التمييز بن النص وهو الدليل الذي لا يتأتى الجدل في صحته، والاجتهاد وهو الجهد المكثف للوصول إلى قاعدة صحيحة من قواعد التشريع، يمثل أيضاً الخط الفاصل بين المعرفة المطلقة وبين الأحكام الشخصية النسبية. إلا أن على تناسق مصادر المعرفة فإن ها التمايز بينها لم يتحول إلى علمنة قاطعة. ومنذ بواكير عهد بناء القوانين وحتى العصور الحديثة فإن السابقين (زمنياً) للنموذج الإسلامي يمثلون مدارس فكرية مختلفة حاولت أن تبين أن مصادر المعرفة تكاملية، عوضاً عن أن تكون أقساماً وبدائل محددة، فالمقدرة العقلية ضرورية لفهم الوحي، في حين الأحكام النسبية القائمة على الأحاسيس والعقل وإمكانية إساءة استخدامها يمكن توجيهها وضبطها بالوحي وحده، وأن جميع المدارس الفكرية الإسلامية قبلت مبدأ تكامل مصادر المعرفة ومبدأ التماسك أو الاتساق على أنها سمات نموذجية للمعرفة الإسلامية.

وقد أثر هذا التكامل والاتساق أيضاً على تصنيف العلوم بوصفه تحليلاً بديلاً للمعرفة، كما أثر على المنهجيات التي هي وسائل تفعيل للمعرفة في التاريخ الفكري الإسلامي. والمحاولات الحالية التي دف إلى أسلمة المعرفة كتحد لتنظيمات العلمانيين يعكس حركية جديدة في المحيط الفكر الإسلامي. ومن الواضح أن هناك أسئلة متعددة ومشكلات في هذه العملية، إلا أن البحث عن بدائل هو أمر لازم ومتأصل في هذه الحركية الفكرية، وهذا الأمر نفسه هو أهم متطلب لحيوية الحضارة.

أزمة علم النفس المعاصر
في النظرية ومصادر المعرفة والمنهجية والمعايير

نزار سعيد العاني*

ليس علم النفس وجده في أزمة ، فالعلمانية بكل أوجهها عامة والطريقة العلمية التي تقوم كلية عليها خاصة تمر في أزمة نقد ذاتي أولاً، ونقد خارجي ثانياً، ونقد واقعي- أي في أرض الواقع والتطبيق والمشاهدة- ثالثاً. وعلم النفس قائم على العلمانية والطريقة العلمية ويستند إليها في كل نظرياته وفرضياته واقتراحاته ومسلّماته.ولكني سأركز في هذه الورقة على أساسات أربعة اعتبرها حجر الزاوية في الأزمة التي يعيشها علم النفس والعلوم الاجتماعية عامة في الوقت الراهن. هذه الأساسات هي : النظرية، ومصادر المعرفة، والمنهجية ، والمعايير والمحكات.

وربما لايوجد في أدبيات علم النفس المعاصر منهجية نقدية على غرار كما يعرضه هذا البحث، ولكن هدف الدراسة هذه هو الذي يحتم المنهج النقدي الذي يلتزم البحث به.

تتحدث كتب علك النفس الحديثة عن أزمات كثيرة يواجهها علم نفس اليوم ولاسيما القضايا المستعصية التي بدأت منذ فجر تاريخ علم النفس في الربع الأخير من القرن الماضي حتى اليوم.ومن هذه القضايا المطروحة قضية الوراثة مقابل البيئة: ما نصيب كل منهما في سلوك الفرد؟ وما نصيب التداخل بينهما؟ ثَمة منظورات متطرفة باتجاه واحدة منهما ومنظورات تحاول التوفيق.ومنها قضية الشعور مقابل اللاشعور:ما تأثير كل منهما في السلوك؟ومادورهما كمحددين للسلوك الإنساني؟ وكيف تتناقض في ضوء لك وبسببه المنظورات تناقضاً تاماً؟ ومنها قضية السلوك الملاحظ مقابل العمليات العقلية الداخلية: ومن يدخل في تفصيل الأزمـة

---

* دكتوراه فلسفة من جامعة ولاية ميتشجان 1978؛ أستا عم النفس، تخصص القياس النفسي بجامعة بغداد، وجامعة الإمارات، والجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، حالياً مدير مركز القياس والتقويم في جامعة البحرين.

الخاصة ذه القضية يظن أن هناك عِلمين مستقلين لعلم النفس لا علاقة لأحدهما بالآخر. ومن هذه القضايا أيضاً قضية حرة الاختيار مقابل الحتمية (أي الجبرية): وهذه قضية فلسفية انعكست في علم النفس وكل العلوم الاجتماعية الأخرى، ولم يستطع احد منهم الخروج منها حتى أهل الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي .
ومن هذه القضايا كذلك الفروق الفردية مقابل الخصائص المشتركة:

كم سلوكاً يختص بالفرد ذاته دون غيره؟ وكم سلوكاً مشتركاً بين أبناء البشر عامة؟ مع العلم بأن البشر جميعاً يشتركون في التكوين البيولوجي نفسه، ولهم خبرات مشتركة.

وهكذا يدلي كل منظور يدلوه في هذه الأزمات الخمس وغيرها ليفسر بطريقة تعقد الأزمة في الغالب وتدفعها إلى مزيد من التباين.

ولكي نستبين هذه الأزمات بصورة أوضح، ألخص كل وجهات نظر المدارس أو المنظورات النفسية لهذه الأزمات في الجدول الآتي[1] للتأكيد على مدى الأزمة التي يمر ا علم النفس المعاصر وحقيقتها.

المنظور النفسي

	الأزمة	التحليل البيولوجي	التحليل النفسي	التحليل المعرفي	التحليل السلوكي	التحليل الإنساني
1	الوراثة مقابل البيئة	وراثة	وراثة	وراثة وبيئة	بيئة	بيئة
2	الشعور مقابل اللاشعور	لاشعور	لاشعور	شعور ولاشعور	شعور	شعور
3	سلوك ملاحظ مقابل عمليات عقلية داخلية	تأكيد داخلي	تأكيد داخلي	تأكيد داخلي	سلوك ملاحظ	تأكيد داخلي
4	بين التخيير والتسيير	تسيير	تسيير	تخير	تسيير	تخير
5	فروق فردية مقابل خصائص إنسانية مشتركة (عامة)	عامة	عامة	فروق فردية	فروق فردية	فروق فردية

ويشير الجدول أعلاه بوضوح إلى الأزمة الحادة التي يعانيها عل النفس كما تظهر في اختلاف مرجعياته الفكرية وتناقض نظرياته.

و دف هذه الورقة إلى النظر في معطيات علم النفس المعاصر، وبيان عناصر

[1] Fedlman, R.S., (1996). Understanding Psychology, 4th ed. McGrow-Hill, Inc.

الأزمة التي يعاني منها، كما تتبدى في كل نظريات علم النفس، ومصادر معرفته ومنهجيته في جمع البيانات وتفسرها، وأخيراً في معاييره ومحكاته .وسوف يستخدم الباحث من أجل ذلك منهجية نقدية يلتزم ا.

أولاً: النظرية

يشير تاريخ علم النفس ونظرياته التي تم تطويرها حتى الفترة الأخيرة، إلى الأزمات التي يعانيها هذا العمل وإلى الاختلاف النظري بين علماء النفس ومدارسهم النفسية. وتتبنى هذه الورقة موقفاً يرى أن أشد أزمة يعيشها علم النفس هي غياب الإطار النظري العام الموحد عن الرؤية النفسية. والإطار النظري مرهون بفلسفة محددة لها منطلقا ا وتصورا ا للإنسان وللكون والوجود. ولأن علم النفس التزم من يوم مولده بالفلسفة العلمانية التي يغيب أساسها (صمتاً أو هروباً) ويظهر تطبيقها (إعلاناً وإشهاراً) فإن إطاره النظري بقي يتأرجح مابين الفلسفات المتباينة ووجهات النظر المختلفة. والتأكيد فإن وجهات النظر الشخصية لايمكن أن تبني عِلماً تجريبياً أو تطبيقياً يأخذ مكانه بين العلوم (حتى بتعريف الفكر الغربي للعلم). والذي ينظر في تاريخ ومنظوراتة علم النفس يمكنه أن يلاحظ ببساطة أن الأشخاص هم الذين كونوا النظريات ثم تلْمذَ لأيديهم مجموعة من الناس ساروا على جهم، إما التزاماً واعياً وإما مجرد تبعية عمياء، كما يلاحظ أن من هؤلاء الأشخاص من خرج على أستاذه وتفكيره ومنظوره لأن له وجهة نظر أخرى، وكانت عنده المرأة والشجاعة لإبداء وجهة نظره الخاصة المخالفة حتى لأستاذه ، أو ساعدته ظروف شخصية أو سياسية أو إقليمية معينة لتبني منظرو جديد أو وجهة نظر جديدة لنأخذ أمثلة بسيطة على ذلك:

لقد خالف (كاتل Cattell) عالم النفس الأمريكي أستاذه الألماني (فونت Wundt)ورجع إلى أمريكا مبشراً بنظرية جديدة[2] (وجهة نظر واحدة)، وخالفت المدرسة الوظيفية الأمريكية المدرسة البنائية الأوروبية- الألمانية وناقضتها (دوافع سياسية أكثر منها علمية).وخالف كل من يونجYoungوأدلرAdler فرويد، وهما من أقرب مساعيه ومؤازريه، في وجهة نظره فطردهم من مدرسته لينشئوا مدارس نفسية جديدة (وجهة نظر واحدة). وخرج واتسن من المدرسة الوظيفية ليعلن عن

[2] hunt, Morton (1993). The Story of Psychology. New York: Anchor Books, p:222.

نظرية سلوكية جديدة تخالف المدرسة الوظيفية التي تعلم ا وتناقضها(وجهة نظر واحدة).وأرادت روسيا الشيوعية أن تبني المادية السلوكية فعلتها بافلوفية وفيزيولوجية (مادية) محض (دوافع سياسية وعقائدية.وتناقض علماء النفس الألمان نظراءهم الأمريكيين بمدرسة (الكيشتلت)، أقرب إلى جذور فلسفتهم وعقيد م السياسية. وعندما نادى مانستربرج (Munsterberg) بعلم النفس التطبيقي (في أميركا)حذِف من تاريخ علم النفس بعد أن كان مديراً لمختبر علم النفس في هارفرد ورئيساً للجمعية النفسية الأمريكية، وعندما توفي سنة1916فإن الجمعية لم تشر إلى وفاته بكلمة واحدة، وذلك بسبب ا امه بالتعاطف مع النازيين وعدائه للسامية (دوافع سياسية وعقائدية).حتى المختبر النفسي الألماني (1879) في جامعة لايبزك, كان لابد من مختبر أمريكي يقابله في السنة نفسها في جامعة هارفرد مع أهداف مناقضة تماماً للمختبر الألماني (رغم أ ما مختبران نفسيان).وثمة أمثلة متعددة أخرى.

إلا أن النقطة الأساس هي أن جميع النظريات النفسية كانت في الغالب وجهات نظر شخصية ساعدت ظروف سياسية وإقليمية واجتماعية معين على بنائها وإظهارها إلى الساحة النفسية. ومن هنا غاب الإطار النظري المشترك أو الموحد عند علاء النفس، فاختلفوا بعد ذلك في كل شيء: في التشخيص، والمنهجية، والاستنتاج، والمعايير ، والتفسير.

إن الإنسان العادي (غير المتخصص) عندما يعاني من مشكلة نفسية أو مرض نفسي ويذهب إلى عيادات نفسية للشفاء ويوجه بتفسيرات وتشخيصات وعلاجات متباينة أو متناقضة تماماً أحياناً، فإنه لاشك سيفقد الثقة أو المصداقية التي وضعها عند المعالجين.

ومن هنا أرؤى ، والله اعلم، أن علم النفس باجو ماسة لأن تكون له منطلقاته النفسية الواضحة، وإطاره النظري المشترك، ومحددات منهجية عامة(بعيداً عن التفاصيل والجزئيات)، بحث يمكن أن يرسم المرجع الذي يشتق منه المسلمات والافتراضات وتختبر في ضوئه الفرضيات وتستند إله التفسيرات . أما إذا كانت النظرية النفسية وجهة نظر شخصية أو خبرة معينة محددة شخصية/ كما هي حال فرويد الذي تعامل مع مرضاه فقط دون أي اختبار أو تجريب لأي جزء من نظريته

وعمم منهم إلى جنس البشر، فإن هذا يفتح الباب أمام آلاف من أصحاب وجهات النظر والخبرات الشخصية لكي يدعوا نظريات جديدة في علم النفس.وفي سنة

1987 أظهرت إحصائية أمريكية أن هناك أكثر من 56000حامل دكتوراه متخصص في علم النفس في الولايات المتحدة الأمريكية وحدها[3]. وفي ضوء هذا العدد كم ستتوقع من وجهات نظر نفسية في أمريكا وحدها إذا بنيت على وجهات النظر والخبرات الشخصية للمتخصصين في علم النفس؟!

وإذا حددنا الطريقة العلمية أو التجريبية أساساً لتكوين (المنظور) فإن أكثر النظريات النفسية (وأولها التحليل النفسي) لم تخضع لهذا المعيار، ولايمكن-في إطار توجهها- أن تخضع له. (وسو نناقش هذه الفقرة بعد قليل).

ونقطة أخيرة في هذه الفقرة أود التوكيد عليها، وهي أن المنظورات أو النظريات النفسية لاتجد مساحات اشتراك واسعة بينها. بل الغالب هو النقيض وكأننا نعيش حالة الشيء ونقيضه: المدرسة الوظيفية ناقضت المدرسة البنائية كلية؛ والمدرسة السلوكية ناقضت المدرسة الوظيفية والبنائية؛ ومدرسة التحليل النفسي انتمت إلى شيءٍ آخر تماماً؛ والمدرسة البيولوجية أو الفيزيولوجية النفسية تناقض ما عداها في كل علكم النفس..وهكذا.

ولعله لايوجد علم يشهد مثل هذا التناقض بين مدارسه ونظرياته، وسيكون من المفيد أن يقوم أهل الاختصاص في العلوم الأخرى باستقصاء مدى التناقض بين مدارس كل علم ونظرياته.

خلاصة القول: عن النظرية النفسية في علم النفس المعاصر تنطلق عادة من وجهة نظر صاحبها أولاً، وخبراته الشخصية ثانياً، والتأثيرات البيئية والاجتماعية والسياسية التي يعيشها ثالثاً، وربما /وليس أكيداً/ من التراكم المعرفي في علم النفس رابعاً. وكلها تزيد في الاختلاف وتدعو إلى التباين أو التناقض. إنها أزمة كبيرة حقاً!.

ثانياً: مصادر المعرفة

يشير سدورو[4] إلى أن مصادر المعرفة في علم النفس (وغيره من العلوم) خمسة هي:الإحساس أو الشعور العام Common Sence،والركون إلى السلطة أو الاختصاص ، والسببية (العقلانية)، والملاحظة غير المنظمة ، والطريقة العلمية وفيما يأتي تعريف موجز بكل منها:

---

[3] Atkinson, R.L.et al., (1996). Introduction, to Psychology. 12^{th} ed., Harcourt Brace College Publishers.

[4] Sdrow, L.M., (1995). Psychology, 3^{rd} ed., Brown & benchmark.

1) الإحساس أو الشعور العام:

عندما تعتقد الأكثرية من الناس بشيء فإن إحساسك وشعورك العام سيميل إلى الاعتقاد بما تعتقد به الأكثرية أو الأغلبية من الناس على أساس انه "الحقيقة".ويعلّق فليتشر[5] على ها المصدر بقوله إنه يختلف من شخص إلى آخر بالتربة والخبرات التراثية.والغالب جداً أن مثل هذا الإحساس يقود إلى تضليل الحقيقة ذا ا (سنبحث هذه النقطة في المعيارية). كما أن الشعور العام لا يصل إلى الفرد بوصفه شعوراً عاماً فعلاً (فهذا أمر مشكوك فيه) لأنه لايمكن عملياً وواقعياً الوصول إليه إضافة إلى هذا الإحساس أو الشعور غالباً ما يكومن قناعة شخصية يحاول الفرد أن يجد لها المبرر الخارجي.

2) الركون إلى السلطة (الاختصاص):

وإذا ا رجعنا إلى الاختصاصيين في علم النفس بوصفهم مصدراً للمعرفة ، فإن هذا لن يوصلنا إلى "الحقيقة" التي نبحث عنها، وذلك بسبب الاختلاف والتناقض البين في وجهات نظرهم وقناعاته من. ومثال ذلك إذا كان لديك طفل موهوب تريد أن ترعاه رعاية خاصة لتنمية موهبته وقدراته الإبداعية وأردت أن تقرأ كتاباً في تربية الموهوبين فسنجد أن هذه الرعاية تتبع إحدى فلسفتهم :الأولى فلسفة التسريع، وهو أن يسرع الموهوب خلال المراحل الدراسية دون تغيير في المهج الدراسي ليقفز هذه المراحل على قدر موهبته وإنجازه دون ضياع سنوات عمره. والأخرى فلسفة الإثراء؛ وهي أن يبقى الطالب الموهوب يعيش مرحلته الجسمية والنفسية والاجتماعية بين أقرانه (دون نقله من صفّه) مع إعطائه برامج إثرائية خاصة لتزيد من عمق تفكيره ومعلوماته ورصيده المعرفي. وكل من الفلسفتين بحوثه، وتجاربه، ومسوحه ، قناعاته ، ودفاعاته، ولكل منهما القدرة على إقناعك بان الطريقة الأخرى خطأ نظرياً وعملياً وإحصائياً.

وعند النظر إلى التخلف العقلي فستجد الشيء نفسه: فإما سياسة العزل ؛ أي عزل الطفل المتخلف في مدرسة خاصة ذه الفئة بعيداً عن مدارس العاديين، وإما سياسة الدمج؛ أي دمج الأطفال المتخلفين في قاعات دراسية واحدة مع العاديين ولكل من السياستين كما أسلفنا قناعا ا ونتائجها وبحوثها ودراسته ـا. إن مثـل

[5] Fletcher, G.J., (1984). Psychology and common sense. American Psychologist, 39.

هذه الاختلافات أو التناقضات النظرية ترفع أكثر من علامة استفهام بشأن إمكانية السلطة (أهل الاختصاص) في إرساء الحقيقة على شاطئ أمين.

3) السببية:

وقد اعتمد هذا المصدر ليكون نقيضاً لكل من الإحساس العام والركون إلى السلطة، وعليه قامت الفلسفة الشكلية ويمثلها ديكارت والتي ينص أول قانون لها على (عدم تقبل أي شيء على انه حقيقة ما لم أتبين بعدها يقيناً أ ا حقيقة). وباعتقاده ، أي ديكارت، أن المعرفة الحقيقية لا تتأتى إلا من السببية الصحيحة ولكه هو بالذات اعتقد، بسبب أن صوت الرعد يشبه صوت الا يار الثلجي،ولأن صوت الا يار الثلجي يتأتى من سقوط الثلج من سفح الجبل، اعتقد بأن الرعد يجب أن يكون سببه الثلج أو الجبال داخل الغيوم[6]،فاعتقد بحقيقة (لسببتها) وهي غير حقيقة.

ويشير برنادورا [7]إلى أن السببية طريقة غير معصومة ولايمكن أن يعول عليها مصدراً للتنبؤ المستقبلي أو المعرفي. وهو يرى أن علماء النفس يعتمدون السببية مصدراً نن مصادر المعرفة مت ما دعِمت بالبحث العلمي.

4) الملاحظة غير المنظمة:

لقد نادى (جون لوك) بان الخبرة يمكن أن تكن مصدراً لكل المعرفة. لذلك فقد اعتمد الملاحظة والمراقبة والتسجيل لهذه الملاحظات باباً من أبوبا الحصول على المعرفة والوصول على : "الحقيقة" ولكن الملاحظة غير المنظومة تعتمد على ملاحظات انتقائية ومصادفية وعلى يد أشخاص معنيين. ولذلك فهي غالباً ما تكون مصدراً غير صادق أو دقيق للمعرفة[8].

ولعجز هذه الطرق الأربع، فقد تبنى علماء النفس – شانه شأن الآخرين- "الطريقة العلمية"، إما بديلاً وإما طريقاً مضافاً للحصول على المعرفة ومن ثم الوصول إلى الحقيقة.

---

[6] Vrooman, J.R., (1970), Rene'Descartes: A Biography. New York: Putman.

[7] bandura, A., (1978). On distinguishing between logical an empirical verification: A comment on Smedsland. Scandinavian Journal of Psychology, 19, 97-99.

[8] Sdorow, op.cit.

5) الطريقة العلمية:

مصدر للمعرفة يستند إلى افتراض انم المعرفة تأتي من الموضوعية، وتعتمد الملاحظة المنظمة وقياس المتغيرات والأحداث ذات العلاقة بالظاهرة التي هي موضوع الدراسة. ويعرفها فلدمان[9] بأ ا إجراءات مؤطرة ، وربما أسئلة مجابة، تستخدم عند المتخصصين في علم النفس وأولئك المنخرطين في علوم أخرى لتحسين فهمهم للعالم. أما خطوا ا فهي تحديد أسئلة مرغوبة وتطوير فرضيات واختبارها إجرائياً. وتستوعب الطريقة العلمية . مجمل أهداف البحث العلمي التي تتمثل في الآتي:

الوصف:

وهو تحديد الخصائص لحدث أو شيء أو فرد. مع وجوب أن يكون الوصف دقيقاً ملموساً غير مجرد. وهذا يستوجب القياس، وهو استخدام التقديم الكمي لتمثيل الحدث أو الخاصية. ولن القياس يتطلب تعريفات محددة واضحة، ولن مصطلحات علم النفس ذا ا غير دقيقة أو تفصيلية التعريف وغير متفق عليها، فإن القياس النفسي واجه-ولا يزال- مشكلة كبيرة في أساسه.فاضطر علماء القياس النفسي إلى ابتداع التعريف الإجرائي بدلاً من التعريف الاصطلاحي لحل الإشكال القائم.

والتعريف الإجرائي: هو تعريف السلوك أو النوع بدلالة الإجراءات المستخدمة لقياسها. فالذكاء مثلاً عرف إجرائياً بأنه ما تقيسه لنا اختبارات نسب الذكاء. رغم ذلك فإن ماجي وولف[10] يريان أنه حتى التعريفات الإجرائية مختلف عليها في علم النفس!.

التنبؤ:

لا يكتفي علماء النفس بالوصف ، وإنما يجب أن يقوموا بالتنبؤ بدلالة الفرضيات الخاصة بتغير السلوك والخبرات الفعلية والعمليات الفيزيولوجية. وتشتق الفرضية عادة من النظرية. وهي عبارة عن مجموعة عبارات تلخص وتشرح نتائج البحوث التي يمكن من خلالها صياغة الفرضيات . وفي علم النفس، ولأننا غيـر

---

[9] Fedlman, op.cit.

[10] McGee, R.A., & Wolf, D.A.(1991). Psychological maltreatment: Toward and operational definition . Development & Psychopathology, 3, 3-18.

قادرين على معروفة كل العوامل المؤثرة في الشخص (أو الحيوان) في وقت معين، فإن علماء النفس لايمكن أن يكونوا متيقنين من تنبؤا م استناداً إلى فرضيات بحثهم[11].وقد يكون التنبؤ في علم النفس أكر صدقاً عندما يتعلق بمجموعة من الأفراد بعمومهم وليس بفرد منهم. وهذا لايخص علم النفس فقط،فالعلوم الأخرى تعاني من الحالة ذا ا عند بناء التعميمات واستخلاص النتائج من البحوث.

السيطرة:

يهدف علماء النفس إلى محاولة السيطرة على التغيرات الحادثة في السلوك نتيجة الخبرات الفعلية والعمليات الفيزيولوجية، وذلك عن طريق معالجة المتغيرات المؤثرة أو الفاعلة فيها.

الشرح أو التوضيح:

بيان أو اكتشاف الأسباب التي تقف وراء السلوك الظاهر والخبرات العقلية والعمليات الفيزيولوجية .وربما يكون علم النفس قادراً على القيام ببعض التنبؤ والسيطرة أو التحكم، ولكنه ليس الضرورة قادراً على الشر والتوضيح أو التسبيب. فقد نستخدم في العلاج النفسي الرجات أو الصدمات الكهربائية الشديدة لمعالجة الكآبة (Depression) ، ولكننا لسنا متأكدين حتى الآن من سبب نجاح هذه الرجات في العلاج[12].ومع أن السببية مشكلة كل العلوم، فإ ا في علم النفس أشد إشكالاً، بسبب اختلاف المنظورات النفسية؛ مما يجعل الشروح (أو بيان الأسباب) هي تعبيرات عن وجهات نظر متعددة ومختلفة ومتناقضة أحياناً. فقد يبين عالم النفس المعرفي السبب من خلال العقل، والسلوكي من خلال البيئة ، والبيولوجي من خلال الدماغ أو النظام الهرموني الجسمي وهكذا...

ثالثاً: جمع البيانات وتفسيرها

تلم هي الأهداف الرئيسة التي يبتغيها علام النفس في الطريقة العلمية والبحث العلمي بحثاً عن (الحقيقة) وباعتبار الطريقة العلمية مصدراً من مصـادر

[11] Manicas, P.T., & Second , P.E. (1983). Implications for Psychology o the new philosophy of science. American Psychologist, 38, 399-413.

[12] Sdorow, op.cit

معرفته. ولكي يصل إلى تحقيق هذه الأهداف فإنه يتبع طرق البحث الآتية لجمع البيانات وتفسيرها.

1- البحث الوصفي:

ويتضمن: الملاحظة الطبيعية، ودراسة الحالة، والدراسات المسيحية، والاختبارات النفسية، والبحوث التوثيقية . الملاحظة الطبيعية عبارة عند تسجيل السلوك في بيئته الطبيعية من خلال عدم التدخل (من قبل الباحث) فيه وحتى بشيء يسير منه، وهي طريقة لا يمكنها تفسير السلوك الملاحظ بسبب ودود عوامل كثيرة جداً تعمل في الموقف الطبيعي. فعلم النفس لا يمكنه تحديد سبب قدرة الشامبانزي على اصطياد الأكثر في مكان في ت انيا عن مكان آخر فيها بعوامل الجو أم عوامل الجغرافية أم عوامل أخرى أم بمجموعة عوامل مركبة..فمن المستحيل الإجابة عن مثل هذا السؤال بمجرد استخدام الملاحظة الطبيعية فقط.

وأما دراسة الحالة فهي دراسة فرد واحد (أو مجموعة واحدة أو مؤسسة واحدة) بعمق وتفصيل ، بحثاً عن ظاهرة شائعة وغير عادية. ولأن سلوك الفرد يتأثر بمتغيرات متعددة، فإن طريقة دراسة الحالة لايمكنها تحديد هذه المتغيرات السببية للسلوك المدروس من ناحية ولايمكن الخروج منها بتعميمات (من فرد إلى مجتمع) من ناحية أخرى.

والدراسات المسيحية هي أكثر الطرق التي يستخدمها البحث النفسي قاطبة في بحوثه ودراسته، نجد أ ا الأكثر شكاً والأقل مصداقية (احتمالاً) من غيرها. والمسوح إجراءات يقوم ا علماء النفس بغية جمع معلومات عن سلوكيات معينة أو وجهات نظر، أو اتجاهات ، أو خبرات حياتية أو خصائص شخصية متباينة موعة كبيرة من الناس. وأدوات المسح هي إما المقابلة الشخصية وإما استبانة الورقية. حيث يتضمن كل منهما مجموعة أسئلة تعود إلى موضوع معين مرغوب الدراسة. والدراسات المسيحية مرهونة برغبة المستجيب للإجابة بصدق ذاتي أو رغبة اجتماعية للاستجابة بطريقة ما، ولاسيما ي المواضيع الشخصية الخاصة والحساسة(وعلم النفس يركز بالأساس عليها). وبسبب محددات أخلاقية ومهنية وواقعية فإن الاستبانة لا تقدم إلا لمن يرغب ف المشاركة فيها. وهذا بحد ذاته يبعد إحصائياً نتائج البحث عن المصداقية أو الموضوعية وصدق التمثيل للمجتمع الذي ينتمي إليه. رغم أن (العينة العشوائية) بذا ا لا توصل إلى يقين أو حقيقة لتتحدث عن مجتمعها الأصلي المدروس.

ويشير فلدمان[13] إلى أن الدراسات المسحية تعاني من عدة أزمات؛ فالناس لا يعطون أجوبة دقيقة إما لعدم تذكرهم وإما لعدم رغبته في معرفة الباحث بآرائهم ، أو ربما يتعاطفون مع الباحث ويعرفون توقعاته مسبقاً، فيرضونه بإجابات لا تدل على قناعا م، أو ربما يبكون العكس رد رغبة المفحوص بمعاكسة أو مخالفة أو إغاضة الباحث فقط. ومن الجدير بالذكر إن الباحث أحياناً يتحيز بطريقة صياغة العبارة أو اختياره للكلمات أو للطريقة التي يعرض ا الباحث أفكاره.

وطلبة الجامعات هم الأكثر استخداماً في البحوث النفسية لأ م موجودون في الجامعة أساساً، وهم بالطبع لا يمثلون ا تمعات المدروسة، كما أن اتجاها م لم تنضج بعد تماماً وأ م أقل خضوعاً للسلطة أو للضغوط الاجتماعية.كما أن معظم الطلبة هم من البيض- الطبقة المتوسطة. بل حتى البحوث في غير مجال الطلبة ت ع إلى الشيء نفسه، حيث إن استخدام الأفارقة الأمريكان ليس قلياً فحسب وإنما يميل إلى الانحدار أكثر فأكثر في السنوات العشرين الأخيرة[14]ويرى أتكنسون ورفاقه[15] أن المفردات الإنسانية تحاول أن تظهر نفسها بشك لائق أو مفصل ، ومن هنا تكون الدراسة المسحية أكثر عرضة للتحيز.

والاختبارات النفسية: هي عينة شكلية محددة لسلوك الشخص يعبر عنها غنجازاً أو كتابة او لفظاً. والشروزط الأساس للاحتبار الجيد هي: المعيارية ، الصدق والثبات. والمهمة الرئيسة للقياس النفسي هي التقدير الكمي للصفة بالنسبة إلى معايير محددة. اما الهداف الرئيسة الأربعة للقياس فهي: التنبؤ، والتصنيف، والانتقاء، والتقويم.والاختبارات ع كل مالها وماعليها –ومالها أكثر بكثير مماعليها- تبقى مثاراً للجدل والنقاش على المستويين العلمي الأكاديمي والإداري.

والبحث التوثيقي (أو الوثائقي أو التاريخي) هو الاختبار المنظم للوثائق المتعلقة بالحدث أو الشخص المدرس. وقد تكون الوثائق على شكل مكتوب أو مسموع أو مشاهد أو غير ذك. والدراسة الوثائقية رغم تحليلها واستنتاجا ا إلا أ ا دراسة غير تفسيرية ، أي أ ا لا تستطيع أن تقدم لنا سبأ للحدث أو السلوك المدروس.

[13] Feldman, op.cit.

[14] Graham S. (1992) "Most of the subjects were white an middle Class" Trends in published research on African American in selected APA Journals, 1970-1989. American Psychologists, 47, 926-936.

[15] Atkinson, op.cit.

2- البحوث والدراسات الارتباطية:

وهي الدراسات الكمية لتآلف بن متغيرين أو أكثر، حيث يستخدم الإحصاء لتحديد درجة علاقة (تآلف) ظهور حدث مع ظهور أو اختفاء حدث آخر.

والارتباط يؤدي إلى معرفة العلاقة غير المسببة بالضرورة. فلا نستطيع أن نحدد السببية بين متغيرين لمرد وجود علاقة ارتباطية إحصائية بينهما. ولكننا نستطيع الخروج ببعض التنبؤات المستقبلية احتمالاً لظهور المتماثل أو المتعاكس لمتغيرين أو أكثر. وعدم قدرة الارتباط على إخبارنا بعلاقة (السبب –النتيجة) يعد عائقاً حاسماً لاستخدامه[16].

3- البحوث التجريبية:

وهي الطريقة الوحيدة التي يمكن لعلماء النفس أن يتكلموا ، من خلال تطبيقها، عن احتمالية علاقة السبب بالنتيجة بين المتغيرات مع انه لبسي ثمة يقيم قاطع ا. ويصفها سدورو[17] بأ ا بحوث تعالج متغيراً أو أكثر، في الوقت الذي يسيطر فيه تصميم البحث على المتغيرات الأخرى لتحديد أثر متغير أو أكثر (المتغير المعالج أو المستقبل) على متغير آخر (مقاس أو تابع).

والتجريب يقتضي مبدأين أساسيين لابد منهما معاً لكي نصل منه –أي التجريب- إلى احتمالية السببية: تكافؤ ا موعات (التجريبية والضابطة) والسيطرة التجريبية (على المتغيرات الدخيلة). فمتى ما دخلت المعالجة على مجموعة دون الأخرى وقيس المتغير التابع بعد المعالجة واختلفت ا موعتان أو ا موعات (بعد تحقق المبدأين معاً)، فإنه يمكن أن يعزى الفرق إحصائياً إلى أثر المعالجة في المتغير التابع.فيما يأتي عرض لهذين المبدأين أو الشرطين اللازمين للوصول على السببية.

تكافؤ ا موعات:

أي تكافؤ ا موعات التي ستشارك في التجربة (سواء أكانت تجريبية أم ضابطة) وقبل بدء التجربة. ولكي يتحقق المبدأ أو الشرط الأول فإن مفردات ا موعات يجب أن تكون متناظرة تماماً (افتراضـاً). وفي المفـردات الإنسانيـة

---

[16] Feldman, op. cit.
[17] Dorow, op.cit.

يستحيل التكافؤ عملياً، ولكنه يحقق نظرياً أو افتراضياً عن طريق اتباع العشوائية التامة Complete Random Selection في اختيار أفراد التجربة من مجتمعها الأساس أولاً، واتباع العشوائية التامة مرة أخرى عند تعيين الأفراد في مجموعة (أو مجوعات) تجريبية وأخرى ضابطة ثانياً Complete Random Assignment والعشوائية مبدأ احتمالي يستوجب رد الاختلاف (الحاصل فعلاً) بين ا موعات إلى عوامل غير محددة تسمى (المصادفةChance) .وعلى افتراض أن المصادفة غير متحيزة (عشوائية) فإنه يمكن افتراض تكافؤ ا موعات في التجربة. ويشير فلدمان[18]إلى أن تكافؤ ا موعات عن طريق العشوائية التامة، بوصفه شرطاً أساسياً للتجريب ، إنما يتطلب لاستبعاد تحيز الباحث في الانتقاء فحسب وليس لإقرار مبدأ التكافؤ بين ا موعات!!!

السيطرة التجريبية:

وتسمى بالصدق الداخلي Internal Validity، وتعني سيطرة الباحث (خلال زمن التجربة بأكملها) على جميع المتغيرات الدخيلة ذات العلاقة بمتغيرات التربة والتي قد تؤثر فيها . فلا يمكن أن تقبل التجربة علمياً مالم يكن هناك متغير (أو متغيرات) مستقل أو معالج.والمعالجة هنا تدخل على ا موعة (أو ا موعات) التجريبية دون الضابطة. فإذا كان هناك أي عامل آخر يؤثر على متغيرات التجربة انتفت إمكانية رد تأثير المعالجة إلى المستقبل فقط[19]. وفي حالة التجربة على الأفراد البشر فإن السيطرة على جميع المتغيرات ذات العلاقة بمتغيرات التجربة بصورة كلية أو حاسمة يعد (من الناحية العملية الإجرائية) غير ممكن.

ويرى فلدمان[20] أن المتغيرات الدخيلة ، والتي يمكن أن تؤثر بشكل أو بآخر في استجابة ا موعات التجريبية للمعالجة أو المتغير المستقل كثيرة، وأن علماء النفس لا يملكون حتى الآن إلا معادلات وقليلة بشأن الطريقة التي يختارو ا والمقاييس التي يستخدمو ا والطرق الأكثر فاعلية في تحليل نتائجهم .وحتى إذا ما تحققت كل هذه الشروط فإن الحاجة تبقي إلى وجوب إتباع أساسات أخرى أولها

---

[18] Feldman, op.cit.
[19] WoodG. (1974). Fundamentals of psychologicat Research.2nd ed. Gittle, Brown & Company.
[20] Feldman , op.cit.

أخلاقيات الباحث والبحث. فإذا مانظرنا إلى سلسلة الافتراضات والاحتمالات أعلاه فإن إمكانية تحقيق شرْطَيْ (أو مباداي) التجريب على أرض الواقع فعلياً يكون أقرب كثيراً جداً إلى الوهم منه إلى إمكانية التحقيق. ويزيد سودورو[21] في الشروط فيقول : الباحث التجريبي ليس عليه مجرد السيطرة على العوامل الدخيلة فحسب، وإنما على العوامل المؤثرة على الباحث نفسه.

يضاف إلى هذا أنه يندر إخضاع الإنسان لهذه الدراسات التجريبية مع تحقيق المبدأين الأساسيين في التجريب ليس لأسباب إحصائية فحسب ، وإنما لأسباب أخلاقية وتطبيقية كذلك. مما حدا بالباحثين إلى استخدام الطريقة شبه التجريبية (Quazi Experimental) في التجارب التي لا يمكن تحقيق تكافؤ ا موعات فيها . إلا أ ا كالطريقة الارتباطية لا تؤدي إلى السببية ، وإنما إلى تحديد العلاقة بين المتغيرات.

ويشير بارنز وروزنتال[22] إلى ثبوت تأثير النوعيات الشخصية للمجرب (كالجنس، واللباس ، والجاذبية) على سلوك المفحوص (أي الفرد الإنساني في التجربة)وبما يسميه Experiment Bias Effect كما أن المفحوصين أنفسهم لهم نزعة للاستجابة بالطريقة التي يريدها ا رب، أو حسب توقع ا رب ذاته- Self-Fulfilling prophecy. وقد وجد روزنتال أن توقعات معلمي المدرسة الابتدائية عن إنجاز طلبتهم تؤثر في إنجاز وتحصيل تلاميذهم ، وهو ما يسمى الآن في علم النفس[23]. Pygmalion Effect كما وجد روزنتال وفودل[24] أن للباحث وتوقعاته وطريقة معاملته تأثيراً حتى في سلوك وإنجاز الحيوان . كما أن تحيز الباحث لفرضية ما تجعله ، بشعور أو لا شعور ، أكثر ميلاً إلى معاملة ا موعة التجريبية بطريقة مختلفة عن الضابطة ،سلباً أو إيجاباً ، بحسب فرضيته واحتمالاته وتوقعاته[25].

---

[21] Sdorow, op.cit.

[22] Barnes, M.L.,& Rosenthal, R. (1985). Interpersonal effects of experimenter attract-tiveness, attive, and gender. Journal of personality & social psychology, 48, 435-446.

[23] Rosenthal, R.,& Jacobson, L.(1968). Pygamlion in the classroom. New york: Holt, Rinehart & Winston.

[24] Rosenthal, R., & Fodel, K.L. (1963). The effecf experimenter bias on the performance of the albino rat. Behavioral science, 8, 183-189.

[25] Sdorow, op.cit.

لذلك فإن تحيز كل من الباحث والمفحوص يمكن أن يؤثرا كعاملين دخيلين في التجربة ، مما حدا ببعضهم إلى اقتراح"تقنية العمى المضاعف Double-Blind Technique " والتي يكون فيها كل من ا .رب والمفحوص غير عالمين بانتماء الأفراد التجريبيين إلى مجموعا .م.

مشكلة أخرى –كما في الدراسات المسحية- وهي أنّ معظم العينات التجريبية والضابطة تسحب من المدارس والجامعات ، مما تؤثر في الصدق الخارجي للتجربة[26]. وحتى لو دلت الفروق إحصائياً (مع افتراض تحقيق كل الشروط السابقة) فإن الإحصاء بحد ذاته بحاجة ماسة إلى المنطق، ولا يمكن أن يقبل من غير تفسير منطقي لنتائجه. والدلالة الإحصائية وحدها لا تعني أن نتائج التجربة لها أهمية حقيقية، فقد تكون هناك فروق في المختبر ولكنها قد تكون محدودة خارج التجربة،أي في الواقع المعاش[27]. ويعقب سودورو[28] على ذات الدلالة بقوله: إن الدلالة الإحصائية ليست دالة دلالة علمية وتطبيقية، وأن استخدام الإحصاء للتضليل أمر غير جديد في البحث العلمي.

وتتطلب أخلاقيات البحث العلمي* أن يكون المفحوص اختيارياً طوعياً،وليس في بداية التجربة فحسب ،وإنما في أي وقت يشاء فإنه يستطيع الانسحاب منها،لذلك فإن العينة المتطوعة (مع وجود مجموعة رافضة كبيرة)تؤثر في الصدق الخارجي للتجربة ذا ا [والصدق الخارجي External Validity هو المدى الذي يمكن للنتائج أن تعمم خلاله على الآخرين سواء أكانوا بشراً أم حيوانات أم مواقف

---

[26] Sears, D.O. (1986). College sophomores in the laboratory: Influences of a narrow data base on social psychology,s view of human nature. Journal of personality and social psychology, 51, 515-530.

[27] Feldman, op.cit.

[28] Sdorow, op.cit.

* اعتمدت الجمعية الأمريكية النفسية سنة 1953 ست أخلاقيات للبحث العلمي هي : إخبار المفحوص بكل أساسيات إجراءات البحث العلمي ، وأن الفرد حر في اشتراكه من عدمه، وباستطاعته الانسحاب متى ما شاء ، وعلى المجرب حمايته من أي ضرر أو ألم جسمي أو نفسي، وأن على الباحث تخفيف الجهد متى ما شعر المفحوص بأي جهد أو تعب ، وأن كل المعلومات الخاصة بالأفراد تكون سرية وشخصية وبعدها يجب أن يوقع على وثيقة مسبقاً فيها توضيح للتجربة والشروط والمهام التي تقع على المفحوص خلال التجربة وفي سنة 1986 امتدت هذه الأخلاقيات إلى استخدام الحيوانات في التجارب النفسية بقواعد وشروط معينة.

أم أحداثاً]. ولأن المتطوعين لا يمثلون مجتمعهم الأصلي تمثيلاً دقيقاً فإنه لا يمكن سحب التعليمات عليهم[29].

ولتجاوز أو تفادي كل هذه التناقضات والصعوبات أو بعضها وقع الباحث التجريبي بتخبطات كثيرة عند بحثه عن حل لهذا الإشكال القائم، فمرة يحدد المجموعات وفق متغير معين فيسقط في شبه التجريب ويحرم من الوصول إلى السببية ،ومرة أخرى يجري التجارب على أفراد من الحيوان ثم يعممها على المجتمعات الإنسانية ؛مما أوقع علماء النفس في مزالق كثيرة من التعميمات واختيار الفرضيات واستخلاص النتائج. ورغم كل ما يقال عن أهمية استخدام الحيوانات في البحث النفسي ،فإن استخدامها يبقى مثاراً للجدل[30]. وفي السنوات الأخيرة،حاول علماء النفس تطوير تقنيات جديدة تتجنب التعويل أو الاعتماد على تجربة واحدة لاستخلاص النتائج وتعميمها . فمثلاً هناك استخدام لإجراء ما فوق التحليل Meta-Analysis ، حيث طوروا طرقاً لتركيب النتائج لدراسات منفصلة متعددة في خلاصة واحدة جامعة[31].

وبعد هذا الاستعراض لطرق البحث النفسي ، ترفع أسئلة أساس لتقويم نتائج البحوث النفسية : ماهية نتائج هذه البحوث ؟ كيف يمكن تطبيق هذه النتائج؟ ما الافتراضات التي تقف بجانب تقديم النتائج لهذه الدراسة؟

يجيب فلدمان[32] عن هذه الأسئلة فيقول : إننا بحاجة إلى معرفة كيفية اشتقاق الفرضية من النظرية المدروسة ،ومن ثم فنحن بحاجة إلى الأخذ بالاعتبار كذلك جودة التصميم الذي تم به اختيار تلك الفرضية ،مع وجوب الأخذ بعين الاعتبار من هم أفراد التجربة،وعدد الذين شاركوا فيها فعلاً وما الطرق التي استخدمت ،وما الصعوبات التي واجهت جمع المعلومات التي أرادها الباحث. ومن الضروري صياغة العبارات بطريقة دقيقة لتعكس لنا المعلومات الحقيقية ،وكذلك صياغة المنطق الذي استند إليه بالمنهجية نفسها.

---

[29] Sears, op. cit.
[30] Orlans, F.B. (ED). (1993). In the name of science : Issues in responsible animal experimentation. New york: Oxford University press.
[31] Gooper, H., & Hedges, L.F. (Eds) (1994) the handbook of research synthesis. New york: Russell Sahe Foundation.
[32] Feldman , op.cit.

إن مثل هذه الاعتبارات يمكن أن تعين كثيراً في تقدير صدق نتائج البحث الذي نريد أن نستقي منه المعرفة،سواءٌ أكان داخل علم النفس أم خارجه.

رابعاً:المعايير والمحكات

ربما تكون مسألة التمييز ما بين (الطبيعي)و (غير الطبيعي) أكثر ما شغل ويشغل علماء النفس المعاصرين سواء أكان مثل هذا التمييز في السلوك أم الخصائص أم بين الأفراد أنفسهم .فلقد اختلف علماء النفس ونظريا م اختلافاً كبيراً جداً في مثل هذا التمييز أو التصنيف وذلك بسبب غياب "المعيارية" أو "المحكات" التي يتم التصنيف أو التمييز في ضوئها .

يذكر أتكنسون ورفاقه[33] أنه لا يوجد كتاب في علم النفس يتوافق تماماً في تصنيفه للفئات أو السلوك غير الطبيعي مع كتاب آخر . ومن ناحية أخرى فإن كتب علم النفس في التسعينات (بالنسبة إلى علم نفس غير العاديين Abnormal psychology) غيرها في الثمانينات وهي غيرها في الستينات وهكذا.

ورغم ذلك فإن ما يؤخذ به الآن في الغالب هوتصنيف:

Diagnostic and statistical Manual of Mental Disorders, 4th ed. (DSM-IV) Formulated by the world Health Organization WHO).

وهذا التصنيف لا يظهر فيه أي تصنيف من التصنيفات العصابية أو الذهانية مما جعله مختلفاً عن الطبعات والتصنيفات السابقة .كما أن الأعراض المصاحبة قد تظهر في ثقافات أو مجتمعات لا وجود لها في مجتمعات أخرى . وبسبب اختلاف النظريات النفسية فإن الاختلاف يظهر في التصنيف والتعريف عامة والتشخيص والعلاج خاصةً.

فإذا أخذنا (التخلف العقلي)مثلاً: فإن مدرسة التحليل النفسي تركز على أهمية صراعات اللاشعور والتي هي غالباً في هذه المدرسة ما تتكون في السنوات الأولى للطفولة،على حين تنظر المدرسة السلوكية إليه من خلال موقفها من التعلم، إذ إن السلوك غير الطبيعي في هذه المدرسة(متعلّم)فهو لذلك يبحث في كيفية تحول المخاوف المشروطة في مواقف معينة والدور الذي يلعبه التعزيز في السلوك غير

---

[33] Atkinson, op.cit.

المرغوب. وتشارك المدرسة المعرفية التحليل النفسي بالعناية بالعمليات الداخلية،ولكنها بدل أن تركز على الدوافع والعواطف والصراعات المكبوتة كما في التحليل النفسي ،ترتكز على العمليات العقلية الشعورية وهكذا.

وإذا ما أردنا أن نعرف السلوك غير الطبيعي (قبل الدخول في معاييره) فإنّ ديفيدروف[34]يعرفه بالعجز البين في الوظائف الإدراكية أو الاجتماعية أو السيطرة الذاتية نفسها ،أو السلوك الذي يخضع لوطأة حزن شديد غير مسيطر عليه. في حين يعرفه بارلو وديوراند[35] بأنه السلوك الذي يخرج عن المألوف أو المعايير التي حددها المجتمع حتى إن كان مقبولاً عند بعض الأفراد وقسم منهم. ويراه لويس[36] بأنه السلوك الذي تعتبره أغلبية الناس البالغين غير مناسب سواء في الشكل أو في التكرار أو شدة التركيز . ولكي نحدد السلوك الطبيعي من غيره نحتاج إلى محكات أو معايير للحكم أو للتمييز في ضوئها . والمحكات أو المعايير التي يتم في ضوئها تحديد (الطبيعي) من (غير الطبيعي) في السلوك هي: الانحراف ،وسوء التكيف والبؤس (أو الألم الشخصي)، وهي المعايير الأساس وهناك غيرها كما سيرد لاحقاً.

الانحراف:

ويسمى غير الطبيعي أو غير المألوف Unusual or statistically Deviant Behavior ، وهو الانحراف عن السلوك المحدد للسلوك المثالي (النموذج)،ويمكن أن يكون هذا المعيار كمياً أو نوعياً؛ فغير الطبيعي(النوعي) يشتق من المعايير (Standards) المقبولة ثقافياً ربما حتى الذي يظهر بأنه شاذ (بالنسبة إلى العقل أو المنطق أو الطبيعة). وغير الطبيعي (الكمي) يشتق من المعدلات الإحصائية (فالمرأة التي تغسل يديها ثلاث مرات في اليوم ،مثلاً تعد طبيعية والتي تغسلها ثلاثين مرة في اليوم ربما تعد غير طبيعية). فإذا أخذنا بالنوعي (الشذوذ عن السلوك العادي العرفي) فإن الحائز على جائزة نوبل أو صاحب الأرقام القياسية الأولومبية في مثل هذه الحالة، يعد غير طبيعي أو شاذاً عن

---

[34] Davidof, L.L.(1987). Introduction to psychology. (3nd ed). New york: McGraw-Hill Book Company.

[35] Barlow, D.H., & Durand, U.M. (1995). Abnormal psychology, pacific Grove: Brooks/Cole publishing Company.

[36] Lewis, J.M. (1998) for better or worse Interpersonal relationships and individual out-come. American Journal of psychiatry, 155, 582-589.

طبيعة الجمهور . وإن أخذنا بالكمي ،فإن الطبيب الذي يغسل يديه أكثر من ثلاثين مرة في اليوم سيعد غير طبيعي ومريضاً نفسياً.

إن ما نسميه (المعيار الكمي)أو ما يسمى بالإحصائي (Statistic) فيمكن تعريفه أساساً باعتبار طبيعة الأفراد في السلوك أو الخصائص الفيزيائية –بالأكثر شيوعاً عند الأفراد[37]. و ذا يكون غير الطبيعي (عند الناس) أي سلوك أو خاصية تنحرف عن التوسط (أو المركزية). وبلغة إحصائية فإن هذا الانحراف سيحدد بدلالة المتوسط الحسابي والانحراف المعياري*.

فإذا أخذنا نسب الذكاء IQ ، مثلاً وفق اختبارات ديفيد وكسلر للذكاء (WAIS, WISC,WPPSI) ذات المتوسط الحسابي (100) وانحراف معياري (15) فإن الأفراد الذين تزيد نسب ذكائهم عن انحرافيين معياريين(130+) سيكونون شديدي الذكاء والذين تقل نسب ذكائهم عن انحرافين معياريين(70-) سيعتبرون ضمن فئات التخلف العقلي . أما إذا أخذنا بثلاثة انحرافات معيارية عن المتوسط فإن زياد ا (145+) ستحدد لنا فئة الموهوبين أو العباقرة (فئة غير اعتيادية أو غير طبيعية !!) ونقصها (55-) ستحدد لنا فئة متوسطي وشديدي التخلف العقلي (فئة غير طبيعية كذلك) وشتان بين الفئتين غير الطبيعتين. ولتحديد الطبيعي عن غير الطبيعي هناك من يأخذ بانحراف معياري واحد (1) أو انحرافين(2) أو ثلاثة انحرافات(3) وهكذا . والسؤال هنا : كم هو مقدار الانحراف عن المتوسط الذي يميز الطبيعي عن غيره؟ وبمعنى آخر فإن هذا المعيار (الإحصائي) بحاجة إلى معيارية أخرى لتحديده.

وإذا ما نظرنا إلى خصائص السلوك البشري: مثل القيم ،والقلق ،والكآبة، والإدراك،والشخصية،أو السعادة..الخ نجد أن المعيار الإحصائي لايزودنا بأية محددات دقيقة يؤخذ ا تقبل عالمياً بمفهوم غير الطبيعية . أي أن هذا المعيار –ومثله المعايير الأخرى اللاحقة-تفتقد محددات"عتبة القطع"(Cut-off score or point)للتمييز بين الطبيعي وغيره من السلوك أو الخصائص . لأن المعيار–وفق تعريفه-يجب أن يكون محدداً ومقبولاً عالمياً وصادقاً، وثابتاً بغض النظر عن الوقت،أو المكان،أو أية عوامل

---

[37] Mears, F. & Catchel R.J. (1979) Fundamental of Abnormal psyholog. Chicago: Rand Mcnally.

* الانحراف المعياري Standard deviation هو الجذر التربيعي لمتوسط مربع انحرافات قيم التوزيع عن المتوسط.

مؤثرة أخرى. كل ذلك يؤكد ا هب إليه سدورو[38] من أن معيار (الانحراف) أو غير الطبيعي لا يعد معياراً كافياً للتمييز بين ماهو طبيعي وغير طبيعي.

سوء التكيف: Maladaptive behavior

يعد سوء التكيف علامة من علامات المرض النفسي. وسوء التكيف في المفهوم النفسي هو ما يفسد على الشخص حياته الاجتماعية أو الأكاديمية أو المهنية. ولكن كثيراً من السلوك الذي يدخل في سوء التكيف لايمكن أن يعد علامة للمرض النفسي؛ فالذي لا يحب أكلة عينة ويعيش في مجتمع يحبها، والذي يسوق سيارته خارجاً عن الحد المسموح به في طريق خارجي، والطالب الذي لا يقبل الانضمام إلى إضراب طلابي بشأن مدرس معين أو مادة معينة الخ. كلها سلوكيات يجب أن تفسر ضمن مجال سوء التكيف، ولكنها لايمكن أن تعتمد كعلامة من علامات المرض النفسي لصاحبها.

ويحدد أتكنسون ورفاقه[39] السلوك غير الطبيعي بأنه السلوك الذي له تأثير شديد على حياة الفرد أو مجتمع. ويضربون أمثلة على ذلك؛ منها أن الشخص الذي يشعر بالخجل الشديد سواء في الأماكن العامة أو بين الأصدقاء المقربين، وكذلك الشخص الذي لايمكن أن يحتفظ بوظيفته طوياً بسبب إدمانه السكْر أو المخدرات .الخ. وكل ما قيل عن المعيار الإحصائي في (أولاً) أعلاه يمكن أن ينسحب كذلك على هذا المعيار والاعتبار نفسه.

البؤس الشخصي: Personal Distress

وهذا المحك يفترض أن الذي يشعر ببؤس أو ألم شخصي يدخل ضمن سلوكيات المر النفسي أو علاماته . فمثلاً حتى سنة 1973 صنفت جميعة الأطباء النفسيين الأمريكيين (APA) الشاذين جنسياً، كمرضى نفسيين وفْق العيارين السابقين أعلاه (غير طبيعي، وسوء التكيف). ونتيجة للتجمعات والتظاهرات الخاصة بحقوق الشاذين جنسياً وإعادة النظر من قبل الإخصائيين في المرض العقلي (الذين لم يجدوا علاقة محدودة بين الشذوذ الجنسي والأمر

[38] Sdorow, op.cit.
[39] Atkinson, op.cit.

النفسي)،قررت الجمعية عدم اعتبار الشاذين جنسياً ضمن المرضى النفسيين أو غير الطبيعيين في مجموعهم

العام سوى الذين يشعرون منهم بألم وبؤس بسبب كونه شاذاً نفسياً (احتقار ذاتي)، وحينئذ يمكن تصنيفهم من المرضى النفسيين.

ويعقب بارلو وديوراند [40] على هذا المعيار يمثل بقول فيه: إذا كنت بقرب شخص عزيز عليك يموت فجأة، فمن الطبيعي أن تشعر بالبؤس والألم الشخصي، وهو أمر وسلوك طبيعي، وهنا يكون عدم البؤس أو الحزن هو السلوك غير الطبيعي وليس العكس. وهذا المحك كذلك ليس كافياً لتحديد ظهور أو وجود المرض النفسي[41].

ويرى أتكنسون ورفاقه[42] أن السلوك غير الطبيعي (سوء التكيف)والمصاحب لبؤس شخصي يمكن (احتمالاً) ان تكون جميعها (أي مجتمعة في شخص واحد وفي آن واحد معاً) مؤشراً لإصابة ذلك الفرد بمرض نفسي، ولكنه ليس واحداً فحسب. وفوق كل ذلك يجب أن تكون هناك درج معينة من وصول مثل هذا السلوك (التجمع) إليها قبل أن تعد مؤشراً للمرض النفسي. يضاف إلى ذلك أنه حتى لو اتفق علماء النفس على محكات السلوك غير الطبيعي، فإ م يختلفون في تفسيره، وكل منظور نفسي يختلف كثيراً وربما كثيراً جداً عند تفسيره لأسباب المرض النفسي.

والمعيار الشخصي عند أتكنسون ورفاقه يكون بدلالة شعور الشخص أو حزنه بدلاً ن سلوك الشخص. ومثل هذا الشعور الشخصي لايمكن أن يكون معياراً للتمييز مابين الطبيعي وغيره أولاً، وبعيداً عن الدقة والاتفاق بدرجة كبيرة.

والسؤال أو الأسئلة هنا: كيف يمكن أن يؤخذ حكم شخص يقع تحت وطأة حزن أو قلق شديد مثلاً ليقوم نفسه وسلوكه أو مشاعره؟ وكمن شخصاً (من عباقرة الشعراء أو الفنانين) يبحثون عن المعاناة والألم لإبداع أعظم مافي قدرا م ومواهبهم الموسيقية والشعرية وغيرها؟ وكم إنساناً يكون إنجازه أفضل ما يمكن وهو تحت وطأة ضغوط نفسية؟ كوطأة الوقت المحدد للإنجاز أو أهمية الإنجاز الآتي لأن فواته يعني خسارة كل شيء مثلاً. وكنم فرداً عنده الجرأة والشجاعة ليتكم عن نفسه صدقاً وبوصف دقيق لمشاعره ورغباته ومكبوتاته؟

---

[40] Barlow, D.H., & Durand, U.M., op.cit.

[41] Widger, T.A., & Trull, T.J. (1991). Diagnosis and clinical assessment. Annual Review of Psychology , 42, 109-133.

[42] Atkinson, op.cit.

أسئلة كثيرة وغيرها تثير كثيراً من الشك والجدل في مصداقية هذا المعيار للحكم في ضوئه على طبيعة السلوك. والحقيقة أن عدداً من بعض علماء النفس توقفوا عند هذه المعايير، سواء بالمسميات نفسها أو غيرها، وناقشوا مدى إمكانية اعتمادها والركون إليها. فهذا فلدمان[43] يرى صعوبة التمييز بين ماهو طبيعي وغير طبيعي أدى إلى اختلاف التفسيرات لتحديد تعريف علمي دقيق لسلوك غير الطبيعي وينتقد المحكات الخمسة التي يأخذ ا علماء التنفس في الغالب لتمييز السلوك غير الطبيعي وهي:

1-المحك الإحصائي، أي الانحراف الشديد عن المتوسطات الحسابية، ويفند هذا المعيار بمثل الذي لا يحب أن يفطر على بيض المائدة صباحاً في حين الجميع، أو الناس، يفطرون عليه. وعلى حسب هذا المعيار سيكون هذا الشخص غير طبيعي أو شاذاً أو مريضاً نفسياً.

2-المحك "النموذج"، وهو انحراف الإنسان عن النموذج، والنموذج هنا عبارة عن معايير ومقاييس اجتماعية. والنموذج بحد ذاته غير معروف أو محدد إضافة إلى أن الانحراف عنه (أي المدى) غير محدد أو معروف كذلك.

3-الإحساس بعدم راحة أو سعادة شخصية كما وردت سابقاً في موضوع البؤس أو الألم الاجتماعي.

4-عدم القدرة على الإنجاز بصور فاعلة . وكما هو معلوم فإن الفروق الفردية قائمة أساساً بسبب اختلاف الأفراد في القدرة على الإنجاز. والإنجاز هنا ليس محكوماً بمتغير واحد لكي يحكم في ضوئه ، بل يخضع للكثير من العوامل والمتغيرات الفاعلة فيه، مما يبطل إمكانية الحكم على الإنجاز بوصفه محكاً للسلوك غير الطبيعي أو للمر النفسي.

5-اتفاق المحكمين (الصدق الظاهري أو السطحي face Validity كما يسمى في القياس النفسي). والاتفاق عند بعض الأشخاص/أربعة أو عشرة أشخاص/ في ظرف وزمن ومكان ومجتمع معين لايمكن أن يكون الحكم الفصل لتحديد السلوك الطبيعي من غير الطبيعي منه.

ويستخلص فلدمان انه شيء من هذه المحكات يرسم لنا عتبة القطع (cut-off point) بين ماهو سلوك طبيعـي وغير طبيعـي . فلا يـزال التمييـز

---

[43] Fedman, op.cit.

/برأيه/ غامضاً حتى عند المتخصصين المهتمين له. كما أن مصطلح (السلوك غير الطبيعي) قد خضع للتأثير الثقافي بدرجة كبيرة جداً، ويقتر طريقة أفضل للتعالم مع مصطلحي (الطبيعي)(وغير الطبيعي) بمحاولة إيجاد مسطرة مدرجة ذات طرفين بدلاً من التحدث عن حالتين متطرفتين. وينتقد تصنيف /(DSM-IV) المذكور سابقاً/ بأنه يركز كثيراً جداً على (النموذج الطبي)* للمرضى النفسانين وأنه أعد أساساً من قبل أطباء نفسيين.

ويناقش كل من بارلو وديوراند[44] المعايير أو المحكات المعتمدة في علم النفس المعاصر وينتقدا ا واحداً واحداً.فالمعايير الاجتماعية (Social norms) غير مقبولة لديهما، ويرفضان اعتبار الخارج عن أتابع هذه المعايير أو السلوكيات من ضمن المرضى النفسيين. كما أنه ماهو طبيعي في مجتمع قد لايكون طبيعياً في مجتمع آخر. أما معيار الاختلال الوظيفي(Dyslunction) وتعريف السلوك غير الطبيعي به لا يمكن قبوله كذلك مالم يكن ممارسة هذا الاختلال مصحوباً بألم شديد أو حالة انفعالية شديدة.

ويرى ليفرانكويس[45] أن النتائج أو المعايير التي تشتق من البحوث النفسية نادراً ما يمكن الحكم على قطع صحتها من عدمها من ناحية، وأن عدم القدرة على تعميمها تجعلها محدودة الفائدة والاستخدام جداً من ناحية ثانية.

كما أن بعض المعايير أو القواعد النفسية تشتق من دراسات مسحية محددة ولكنها تصبح (قواعد) بعدها.مثلاً دراسة(Knsey,Pomeroy,&Martin (1948 ودراسة (Kinsy, Pomeroy, Martin & Gebhard (1953 عن كيفية سلوك الناس جنسياً (في مقابلة مع أفراد عينة عن كيفية السلوك الجنسي على حسب القانون، والدين، وا تمع) حيث خرجت هذه الدراسة (بقواعد) للسلوك الجنسي يعتمدها علماء النفس في كتبهم حتى الوقت الحاضر وكأ ا هي السلوك الطبيعي للجنس البشري (فيما يتعلق بالسلوك الجنسي).

وتعليقاً على المعيار الاجتماعي (بحكم الأكثرية) فإن شبه التعري أو التعـ ـري

---

* النماذج المطروحة للسلوك الطبيعي وغير الطبيعي كثيرة، منها: النموذج الطبي، ونموج التحليل النفسي، والنموذج السلوكي، والنموذج المصرفي، والنموذج الإنساني ، والنموذج الاجتماعي –الثقافي وغيرها. ولا مجال للخوض في كل نموذج منها في هذا البحث.

[44] Barlow & Durand, op.cit.

[45] Lefrancois, G.R. (1996). The Lifespan, 5th ed., Wadsworth Publishing Company.

التام على شواطئ البحر وفي أيام الصيف القائظ يعد مقبولاً اجتماعياً ومدنياً في بعض الأماكن وفي أميركا وأوربا مثلاً، ولكنه مرفوض تماماً في مجتمعات أخرى (إسلامية وغير إسلامية بالطبع) عرفاً وقانوناً، بل تخرج الشخص أحياناً عن الأهلية المدنية أو العقلية. وفي نفس أميركا وأوروبا فإن التعري المقبول في أماكن معينة غير مقبول في الدوائر الوظيفية أو الشركات وغيرها. كما يكن أن يكون التعري في الأماكن التي يرفض فيها الآن مقبولاً في زمن آخر، بعد عقد او عقدين من الزمان مثلاً، كما حدث للشذوذ الجنسي أو الجنسية المضاعفة (المتعددة) وغيرها. ومن ثم فإن هذا العرف الاجتماعي يكون بعيداً عن مواصفات المعيار أو المحك المقبول علمياً لاختلافه باختلاف الزمان والمكان والوضع وغيرها.

ويحدد وايتن[46] ثلاثة محكات يمكن أن تستخدم لتمييز السلوك غير الطبيعي، الأول هو الانحراف وهو يعرفه بالانحراف عن قيم المجتمع أو ما يتطلبه المجتمع. فلكل مجتمع في العالم معاييره وتوقعاته، فعندما يحمل من قبل بعض الأفراد فإنهم يشخصون كمرضى عقليين أو نفسيين. ويضرب وايتن مثلاً على ذلك (بالمتخنثين والمسترجلات) وكيف يختلف الحكم عليهم من مجتمع إلى آخر. وحتى في المجتمع نفسه يمكن أن يحدث مثل هذا الاختلاف. حيث يشير إلى أن (الاسترجال/وهو تشبه النساء بالرجال) مقبول في المجتمع الأمريكي على حين (التخنث / وهو تشبه الرجال بالنساء) قد يقبل في الساحات العامة وفي أماكن الله، ولكنه غير مقبول في الوظائف العامة أو في مراكز الشركات وغيرها. والمحك الثاني هو السلوك الإدماني، ويهاجم Weiten هذا المحك ويرفض كونه بين المحكات لكن في حالة تأثير الإدمان على حياة المدمن الاجتماعية والوظيفية فقطك. أما المحك الثالث فهو الألم الشخصي. ولا يختلف الناس إلى طبيعي وغير طبيعي كحدود قاطعة لصعوبتها وتطرفها..ويرى أنها مسألة درجة وليست وجد. ثم يعل على مجموعة الضغط (اللوبي: وهو تجمع اجتماعي أو سياسي مؤثر للدفاع عن قضية معينة) الذي ظهر في الولايات المتحدة لمساندة الشذوذ الجنسي، وكيف استطاع هذا (اللوبي) أن يغير الاعتبار الرسمي ثم الاجتماعي (وليس العكس كما يفترض) من الشذوذ إلى الطبيعية بشأنهم.

---

46 Weiten, W. (1995) . Psychology: Themes and Variations, 3rd ed. Pacific Grove Brooks/Cole Publishing Company.

ويشير كاس ورفاقه[47] إلى مجموعة ضغط نسائية أمريكية أخرى للدفاع عن السلوك الماسوشوخي(نسبة إلى: Masochistic Personality Disorders)* للمطالبة بعدم جعْل هذا السلوك غير طبيعي، لأن النساء الأمريكيات يرين أن هذا الفرز غالباً ما يستخدم ضدهن أو للومهن عندما يقمن بمثل هذا السلوك خلال عملهن الجنسي، حتى لو كان رد فعل لاعتداء شريكها الجنسي عليها.

ويثير كيرك وكتشير [48] نقطة جوهرية بشأن هذه المحكات وكيفية تشخيص غير الطبيعي، فهما يريان أن مثل التشخيص يتضمن حكماً قيمياً بشأن ما يمكن جعله سلوكاً طبيعياً أو غير طبيعي. فمحك تشخيص المرض النفسي غيره في تشخيص المرض الجسمي (المتحرر من الحكم القيمي). فالقلب العاجز أو الكلية العاجزة لا يدخل فيها الحكم القيمي في حين الأمر النفسي –من الطرف الآخر- تدخل في القيم الثقافية والا اعات الاجتماعية وحتى القوة السياسية.

ويضيف ويكفيلد[49] مشكلة أخرى لهذه المحكات المعيارية وهي اختلاف التشخيص المعياري للمريض نفسياً واختلاط المعايير عند القائمين عليه مما يعكس العوز أو النقص في الإحساس العلمي للطرية التي يجب تعريف مفهوم المرض العقلي ا.

وربما يكون البحث الذي أجراه روز ان[50] الباحث النفسي في جامعة ستانفورد عن تحديد الطبيعي من غير الطبيعي في غاية الأهمية والطرافة آناً واحداً، حي افترض أن مفهوم الطبيعي وغير الطبيعي غير دقيق الاستخدام في الحياة العملية كما يعتقد الكثير من الناس (فرضية ويكفيلد أعلاه). والاختبار فرضيته هذه اتفق مع ثمانية أشخاص طبيعيين جداً(ذكر في مكان آخر أ م من طلبته في الدراسات العليا) ومن غير أي تاريخ مرضي في سجلا م الطبية، اتفق معهم على

---

[47] Kass ,F.eal., (1989), Self –defeating personality disorder and DSN-III-R: Development of the diagnostic criteria. American Journal of Psychologist, 146, 1022-1026.

*الماسوشوخية هي إشباع الرغبة الجنسية بتحمل الألم وتلقي الأذى من المحبوب، أي التلذذ بالأذى الواقع عليه والمصاحب للعمل الجنسي هي على عكس (السادية) حيث يتم التلذذ بتعذيب أو إيقاع الأذية بالغير.

[48] Kirk S.A., & Kutchins, H. (1992), The selling of DSM: The Rhetoric of Science in Psychiatry. Hawthorne, NY: Aldine de Gruyter.

[49] Wakefield, T.D. (1992)The concept of mental disorder: the boundary between biological facts and social values. American Psychologist, 47, 373-388.

[50] Rosenhan, D.L.(1973). On being sane in insane lace. Science, 179, 250-258.

الذهاب إلى مستشفيات أو مصحات عقلية ونفسية مختلفة موزعاً إياهم على اثني عشر مصحاً حيث قام أربعة منهم بتكرار العملية لمرتين في مصحين مختلفين بأوقات مختلفة (أي أصبح لديه اثنتا عشرة حالة) ، موزعة –هذه المصحات- على خمس ولايات أمريكية متفرقة، طالباً من كل منهم الادعاء بواحد فقط من أعراض مرض نفسي(وهو سماع أصوات غير محددة). وما عدا هذا فقد أعطى لهم الأوامر بأن يقولوا كل شيء على حقيقته بدقة تامة عند سؤالهم من قبل الأطباء. كما كانم عليهم ان يتصرفوا تصرفاً طبيعياً جداً في لوكهم العام في المصح. كذلك أعطيت لهم التعليمات بالتوقف عن الاستجابة للعرض المرضي والتصرف بشكل طبيعي تام حال إدخالهم إلى المستشفى أو المصح.

وأراد (روز ان) معرفة نسبة من سيدخل منهم إلى المستشفى للعلاج بعد تشخيصهم بالإصابة بمرض نفسي وماهية المرض النفسي الذي شخص به كل منهم. وبعد الفحص تقر إدخال الحالات جميعاً اثنتي عشرة حالة إلى المستشفيات الخاصة بالأمراض النفسية بعد التشخيص المؤكد بالإصابة بمرض الفصام – الشيزوفرينيا- لـ 11 حالة منهم حالة واحدة فقط شخصت باضطراب نفسي شديد جداً. واستغرقت فترة علاج كل الحالات (12 حالة) مابين 7-25 يوماً، وكان متوسط المكوث في المستشفى أو المصح للعلاج (19) يوماً للحالة الواحدة. ويذكر روز ان أخيراً بأن الغريب في الأمر أن بعض المرض النفسيين الآخرين (من نزلاء مستشفى هذه الحالات المزيفة) إكتشفوا طبيعة هؤلاء المرضى المزيفين في حين لم يكتشف أي طبيب من الأطباء أو الممرضات زيف مرضهم. ويعلق روز ان على نتائج بحثه بقوله: إن الفرد ليتعجب كم من الناس المعافين يعالجون كمرضى في المصحات أو المؤسسات النفسية.

يتضح لنا مما تقدم أن المعايير والمحكات التي يقف عليها النفس المعاصر غير مركون إليها حتى من علماء النفس أنفسهم ويتبعو ا (رغم معارضتهم وانتقادا م المستمرة لها أو التجريح ا) ويؤسسون عليها . مما يوقع علماء النفس في الحيرة والتناقض الذي يمكن أن يلاحظ حتى عند غير المتخصصين فيه.

خاتمة

إن كانت الأزمة كما ظهرت في كل من النظرية ومصادر المعرفة والمنهجية والمعايير والمحكات،على الشكل الذي عرضته الصفحات السابقة ،فإن أزمة المنظور النفسي كما ظهرت في الجدول في مقدمة هذا البحث ،تكون أمراً متوقعاً ونتيجة

لازمة . فعندما يغيب الاتفاق على الإطار النظري وتكون مواقف علماء النفس من مصادر معرفتهم متباينة غير مؤكدة ووسائل جمع البيانات وتوثيقها وتفسيرها غير مأمونة أو مقطوعة عندهم وعندما تتباين المعايير والمحكات التي يفسرون ويحكمون في ضوئها السلوك الإنساني :دوافع وأسباباً، فإن الأزمة التي يعيشها علم النفس المعاصر ،ستظهر للمتخصص وغير المتخصص في علم النفس على حد سواء وإن كانت عند المتخصصين أكثر عمقاً من غيرهم.

إن هذه الأزمة لا تقلل من أهمية علم النفس المعاصر وإنجازه في ميادين متعددة ولاسيما في ميدان القياس النفسي والتربوي لكن الهدف من هذه الورقة هو التأكيد على أن علم النفس المعاصر لا يتعامل مع الحقائق المطلقة أولاً ولا ينتجها بصورة قاطعة ثانياً . فالاحتمالات والتناقضات والآراء الشخصية والخبرات الفردية والعوامل السياسية والثقافية والاجتماعية تؤثر فيه إلى درجة كبيرة وهي تؤثر في جميع العلوم الإنسانية ،لتحدث فيها هذه التناقضات والتباينات التي تتحول لاحقاً وبالتبعية إلى أزمة حقيقية في المعرفة العلمية وفي مصادرها ومنهجيتها وقدر ا التفسيرية .

إن أساس أزمة علم النفس المعاصر يكمن في إطاره النظري العلماني المادي ،الذي أُسقط عنه الجانب الروحي أو الإيماني الغيبي، والذي يشكل الجزء الحتمي المتمم الآخر من دوافع الإنسان وسلوكه ومعتقداته ونظرته للحياة من ناحية ولنفسه من ناحية ثانية ولعلاقاته مع الآخرين من ناحية ثالثة.

وربما يكون الحديث عن هذا البعد الغائب (الإطار النظري والمنهجي) في علم النفس المعاصر ورقة أخرى لاحقة بإذن الله.

التسعير والأثمان
في فقه شيخ الإسلام ابن تيمية

محمد عودة العمايده*

مقدمة

يسعى الإنسان لإشباع حاجاته من خلال الشراء والمتمثل بالطلب الذي يتحدد بمقدار المنفعة التي يمكن الحصول عليها من السلعة،وبتلاقي هذا الطلب مع عرض المنتجين لسلعهم يتحدد السعر،وقد اختلف فقهاء الإسلام حول التسعير، بين مجيز ومحرم ومجيز بشروط، وقد تناول شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الموضوع بشيء من التفصيل حيث بين خلافات الفقهاء وأدلة كل فريق،وقسم التسعير إلى تسعير أموال،ويقصد به تسعير السلع،وتسعير أعمال ويقصد به تحديد الأجرة، إضافة إلى أنه تحدث عن البيع بأقل أو أكثر من التسعيرة وحكم كل نوع، ليخلص في النهاية إلى رأيه بالتسعير القائل:الأصل أن تتحدد الأسعار من خلال العرض والطلب ولكن إذا حصل تدخل مفتعل أعاق عمل هذه الآلية وأصبحت عاجزة عن أداء عملها ،عندها لولي الأمر التدخل وتحديد السعر العادل من خلال التفاوض مع وجهاء السوق وبرضاهم وأصبح يعتمد على هذا الرأي الكثير من الكتاب ويستأنسون به وتم الحديث عن ذلك من خلال خمسة مباحث:

- المبحث الأول:نظرية القيمة.
- المبحث الثاني :قوى السوق والعرض والطلب.
- المبحث الثالث: التسعير .
- المبحث الرابع:ثمن المثل.

---

* دكتوراه في الإقتصاد الإسلامي من جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية في السودان عام2000، يعمل حالياً في قسم البرامج الدينية في الإذاعة الأردنية.

نظرية القيمة

ميز شيخ الإسلام ابن تيمية وفرق بين القيمة والثمن،موضحاً أن الثمن ما اتفق عليه البائع والمشتري برضاهما بعيداً عن الاحتكار والغش والتدليس ،أما القيمة فهي ما تعارف عليه أهل السوق فيما بينهم[1]، فيقول (أما إذا كان الحق قد فات مثل الوطء في النكاح الفاسد والعمل في المؤاجرات والمضاربات والغبن في المبيع،فالقيمة ليست مثلاً له وإنما تجب في بعض المواضع كالمتلف والمغصوب الذي تعذر مثله للضرورة ،إذ ليس هناك شيء يوجب أقرب إلى الحق من القيمة ،فكان ذلك هو العدل الممكن كما قلنا مثل ذلك في القصاص ودية الخطأ وأرش الجراح،واعتبرنا القيمة بتقويم الناس ،إذ ليس هناك متعاقدان تراضياً بشيء)[2].

وتختلف القيمة عن الثمن بأن القيمة ترتبط بالتوازن في السوق بعكس الثمن الذي قد يرتفع أو ينخفض ،وكذلك تتصف القيمة بالثبات ،بعكس السعر الذي لا يتصف بالثبات وقد يتذبذب بين ارتفاع ونزول.

وثار الجدل بين علماء الاقتصاد حول فكرة القيمة وكيفية تحديدها وأسبا ا،بين قائل إ ا تحدد على أساس منفعة السلعة ، وقائل آخر إ ا تحدد على أساس ا هود المبذول في إنتاج السلعة وآخر يقول على أساس ندر ا، وقائل على أساس نفقة إنتاجها وفي ما يلي عرض لهذه النظريات:

1- نظرية نفقة الإنتاج وأول من قال ا (آدم سميث)تلاه (ريكاردو) وأخيراً (كارل ماركس)، وحسب هذه النظرية تتحدد القيمة للسلعة حسب كمية العمل اللازم لإنتاجها ،على افتراض أن الذي قام بعملها عامل يعمل في ظروف إنتاج عادية ،سواء كان هذا العمل مباشراً أو غير مباشر ، متمثلاً في استخدام الآلات ،إلا أنه يؤخذ على هذه النظرية عدة مآخذ منها ، أن نفقة الإنتاج ليست سبباً للقيمة ، بل نتيجة أشياء ذات قيمة،وأكبر دليل على ذلك أنه قد ينفق في إنتاج سلعة الكثير،ولكن ليس لهذه السلعة قيمة،إذا لم تؤد منفعة لمستهلكها[3]، وكذلك لم تعط تفسيراً لبعض السلع التي تكون نفقـات

---

[1] حسين غانم "السلع الحرة ونظرية القيمة". مجلة الاقتصاد الإسلامي ،العدد36 (ذو العقدة 404 1 هـ) ص47.

[2] ابن تيمية الفتاوى ،جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي (د.ت) مكة: مكتبة النهضة الحديثة .ج29 ص409-410.

[3] أحمد عبد العزيز النجار ،المدخل إلى النظرية الاقتصادية في المنهج الإسلامي . القاهرة :الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية . ط2 1982م ص120.

إنتاجها قليلة وأسعارها عالية كا ـوهرات والأحجار الكريمة[4]،كما لا تعطي تفسيراً لارتفاع السعر نتيجة قلة العرض أو مرور الوقت على السلعة كالتحف ،ثم طّور ستيورت مل هذه النظرية ،بأن جعل قيمة السلعة لا تتحدد بالعمل فحسب ،بل بتضافر جميع نفقات عوامل الإنتاج، بعيداً عن الاحتكار والفترة الطويلة . وحتى هذه النظرية بثو ا الجديد لم تسلم ،إذ إ ا لم تأخذ بالحسبان اختلاف قدرات المنتجين في خفض تكلفة الإنتاج،مما يجعل أثمان السلع تختلف باختلاف هذه القدرات ،والأهم أن هذه النظرية بجميع وجوهها اقتصرت على جانب العرض،مهملة جانب الطلب على السلع من قبل المستهلكين.

2-نظرية المنفعة الحدية،ودعاة هذه المدرسة (جيفونز) و (منجر) و (فالراس)، وتقوم على أن منفعة آخر وحدة يقف عندها الإشباع من السلعة هي التي تحدد القيمة والمنفعة الحدية ،ويؤخذ على هذه النظرية أ ا لا تفسر قلة أثمان بعض السلع ذات المنفعة الكبيرة وارتفاع أثمان بعض السلع ذات المنفعة المتدنية كالأحجار الكريمة[5]،وعلى عكس النظرية الأولى اهتمت هذه النظرية بجانب الطلب مهملة جانب العرض .

3-نظرية مارشال،وصاحبها (ألفرد مارشال)،وقد جمع بين نظرية المنفعة ونظرية نفقة الإنتاج،وقال إن سعر أي سلعة يتحدد نتيجة تفاعل قوتين أساسيتين هما: منفعة السلعة ويحددها طلب المستهلك "الطلب" ،ونفقة الإنتاج ويحددها عرض المنتج"العرض"،فعند ارتفاع السعر يقل طلب المستهلك ،ويزداد عرض المنتج،ويستمر التفاعل حتى يتم الوصول إلى نفقة التوازن،وهي السعر الذي يتساوى فيه الطلب والعرض تماماً[6] .

وإذا عدنا إلى فقه شيخ الإسلام وجدنا أنه سبق(ألفرد مارشال)في بيان القيمة، وأ ا تتحدد حسب العرض والطلب،ولنذكر مما ذكر نصين فقط يبينان سبقه، يقول (فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم وقد

---

[4] مستعين علي عبد الحميد ،السوق وتنظيماته في الاقتصاد الإسلامي ،الخرطوم :الدار السودانية للكتب 1406هـ ص51.

[5] أحمد عبد العزيز النجار ،المدخل إلى النظرية الاقتصادية في المنهج الإسلامي ،مرجع سابق ص120.

[6] يوسف كمال محمد،فقه الاقتصاد الإسلامي/النشاط الخاص ،الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع 1988م.ص281-284.

ارتفع السعر،إما لقلة الشيء"العرض"وإما لكثرة الخلق"الطلب" فهذا إلى الله)[7]،ويقول ،(فرغبة الناس كثيرة الاختلاف والتنوع،فإ ا تختلف بكثرة المطلوب وقلته،فعند قلته يرغب فيه من لا يرغب فيه عند الكثرة ،وبكثرة الطلاب وقلتهم،فأن ما كثر طالبوه يرتفع ثمنه بخلاف ما قل طالبوه،وبحسب قلة الحاجة وكثر ا وقو ا وضعفها ،فعند كثرة الحاجة وقو ا ترتفع القيمة ما لا ترتفع عند قلتها وضعفها)[8]،فهو يبين في النص الأول أثر العرض والطلب على ارتفاع الأسعار وانخفاضها ،إذ ترتفع بسبب قلة العرض أو زيادة الطلب حسب قوله،أما في النص الآخر فهو يبين بوضوح جلي بأن كثرة الطلب ترفع السلع وقلته تخفضه ،ويضيف عاملاً آخر هو أهمية الحاجة ودرجة المنفعة التي تشبعها ،فعندما تكون السلعة ذات أهمية وتشبع منفعة كبيرة ترتفع قيمتها ،بعكس ما إذا كانت المنفعة التي تشبعها أقل فقيمتها تقل .

وكما أسلفنا فشأن السوق في الاقتصاد الإسلامي تتساوى فيه القيمة والسعر في الأحوال العادية.

ولتطابق السعر مع القيمة فوائد اقتصادية في السوق الإسلامية ،ومن أهمها :

1- التخصيص الصحيح للموارد،حيث إن المنظم المسلم يستطيع أن يعرض جميع الكمية من السلعة عند السعر الذي يساوي قيمتها ،والذي بدوره يعادل إجمالي التكلفة المتوسطة ،ولكون السعر والتكلفة دالة في الكمية ،أي أن المنظم المسلم يكون في حالة توازن عند إنتاج السلعة إذا تساوى السعر مع التكلفة المتوسطة ،وهذا يؤدي إلى بسط الموارد المتاحة بشكل يمكن المستهلك من تحقيق أقصى إشباع ممكن له.
2- التوزيع العادل للدخل القومي ،الدخل القومي الذي هو من صنع مختلف عناصر الإنتاج ،يجب أن يوزع عليها ،وفي الاقتصاد الإسلامي تختلف عناصر الإنتاج عن الاقتصاد الوضعي من حيث تحديدها واستحقاقها ،فالأجر مثلاً يتحدد في السوق ويستحق بمجرد مساهمة العامل في العملية الإنتاجية ، أما الربح فيتم تحديده كنتيجة للنشاط الاقتصادي ولا يستحق إلا بعد بيع الناتج، وفي السوق الإسلامي المنضبط بالضوابط الإسلامية يتحدد الأجر العـادل،

---

[7] ابن تيمية . الحسبة في الإسلام، (د.ت)بيروت :دار الفكر للطباعة والنشر .ص12.

[8] ابن تيمية .الفتاوى،مرجع سابق ج29 ص523-525 .

وكذلك فإن الربح لعناصر الإنتاج لن يكون على حساب المشتري ،بل عند السعر العادل المتفق مع القيمة فإن أي ربح إضافي سيكون صفراً،وبذلك تقوم علاقات التبادل في الإسلام على التكافؤ،ولا تحدث تغيراً في نمط توزيع الدخل القومي لصالح فئة من ا تمع على حساب فئة أخرى ،ولاسيما أصحاب العناصر الربحية،وبذا فإن السعر العادل للسلع الاستهلاكية يمثل أحد شروط التوزيع العادل للدخل القومي[9].

ويرى الباحث أن القيمة هي السعر الذي يتعارف عليه الناس ،والذي يتولد نتيجة التقاء الطلب الحقيقي المنضبط للسلع مع العرض الحقيقي البعيد عن شوائب السوق من احتكار وغيره،وفي الأحوال العادية تعتبر القيمة هي السعر ،أما في الأحوال غير العادية التي يرتفع فيها السعر ينخفض ،فإن الذي يتحدد هو السعر وليس القيمة ومع الزمن يعود هذا السعر إلى الانخفاض أو الارتفاع حتى يتفق مع القيمة.

وتبرز أهمية آراء ابن تيمية في اختياره للقيمة أو ثمن المثل كمعيار للتعويض أو عند الإجبار على البيع،لأن ثمن المثل أو القيمة يمثل تكلفة السلعة إضافة إلى هامش ربحي معقول ،يقبل به كل إنسان عنده دين وضمير ولا يحب ظلم الناس وأكل أموالهم بالباطل،وكذلك في سبقه لعلماء الاقتصاد الغربيين وتحديده للقيمة عن طريق العرض والطلب ،الذي تخبط فيه علماء الاقتصاد الوضعي بين مركز على العرض ومهمل للطلب ،أو مركز على الطلب ومهمل للعرض.

قوى السوق

تقوم قوى السوق على أمرين هما العرض والطلب ،فالعرض يقصد به "الكميات المختلفة من السلعة،التي يكون المنتج على استعداد لطرحها في السوق،عند الأثمان المختلفة خلال فترة معينة"[10]، ويتأثر بعدة أمور منها ،هدف المشروع وهو تحقيق أقصى ربح وثمن السلعة المنتجة وأثمان السلع الأخرى المنتجة في فروع الإنتاج الأخرى وأثمان عناصر الإنتاج والتقدم التكنولوجي[11].

---

[9] عبد الله عبد العزيز عابد ،"تطابق السعر الإسلامي مع القيمة وأثره على الأداء الاقتصادي".مجلة الاقتصاد الإسلامي ،العدد 59 (شوال 1406هـ)ص40-41.

[10] محمد دويدار ،مبادئ الاقتصاد السياسي ،القاهرة :منشأة المعارف/ط4 1982م ص310.

[11] المرجع السابق ص311-312 .

أما الطلب فيقصد به "الكميات المختلفة من السلعة التي يكون المستهلك الفرد على استعداد لشرائها عند الأثمان المختلفة خلال فترة معينة"[12]، ويتأثر بثمن السلعة ودخل المستهلك الفرد على السلع الأخرى سواء المكملة أو البديلة أو الأخرى،وأذواق المستهلكين وعادا م وأخلاقهم[13].

وكي يترك تحديد السعر للعرض والطلب يجب أن يتصف السوق بالمنافسة الكاملة ،وحتى يتحقق ذلك لا بد من توافر شروط منها :

1-أن يكون عدد البائعين والمشترين صغيراً بحيث لا يؤثر تأثيراً واضحاً على ثمن السلعة.

2-أن يتاح للبائعين والمشترين المعرفة الكاملة بأحوال السوق.

3-تجانس وتقارب وحدات السلع.

4-خلو السوق من التدخل سواء من قبل الدولة أو اتفاق البائعين أو المشترين[14].

ويتحدد السعر بتفاعل ظروف العرض مع ظروف الطلب وصولاً إلى سعر توازن وسعر تعادل تتساوى عنده الكمية المطلوبة مع الكمية المعروضة خلال فترة زمنية[15]،ويمكن التعبير عن ذلك بيانياً كما يلي :

نفترض أن الخط الأفقي أس يمثل الكمية والخط العمودي أص يمثل السعر والمنحنى ط ط يمثل منحنى الطلب ،والمنحنى ع ع يمثل منحنى العرض ،فيلتقيان في النقطة ن حيث أب سعر التوازن ،أج كمية التوازن التي تتساوى فيها الكمية المطلوبة مع الكمية المعروضة ويستمر ثبات هذا السعر ما دامت ظروف العرض وظروف الطلب كما هي عليه.

والآن نفترض أن أصحاب السلع طلبوا سعر أد،فعند هذا السعر تنقص الكمية المطلوبة إلى دهـ، في حين تزيد الكمية المعروضة إلى دو،وهذا يعني أن الكمية المعروضة تزيد على الكمية المطلوبة بمقدار وهـ،فيؤدي إلى انخفاض الأسعار وبالتالي إلى سعر التوازن حتى يتمكن التجار من تصريف ما لديهم من إنتاج ولو فرضنا على العكس أن المشترين فرضوا السعر أز أقل من سعر التوازن ،

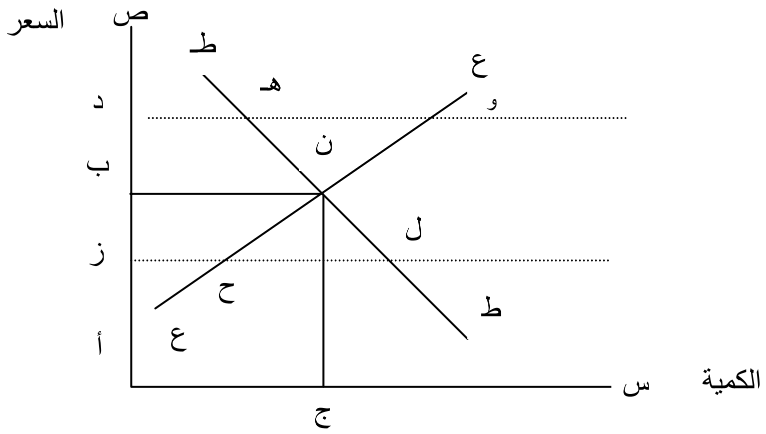
---

[12] المرجع السابق ص249.

[13] المرجع السابق ص294-295.

[14] المرجع السابق ص318.

[15] محمد عبد المنعم عفر ،الاقتصاد الإسلامي ج3 الاقتصاد الجزئي ،جدة: دار البيان العربي للطباعة والنشر والتوزيع،ط1 1985. ج3 ص386.



فإن الكمية المطلوبة ستصبح زل،والكمية المعروضة زح،بمعنى أن ح ل،مقدار النقص المطلوب ،فيؤدي ذلك إلى تنافس المشترين على السلعة لإشباع حاجا م فيرتفع السعر إلى التوازن أب[16].

ففي الحالة الأولى يرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن لا تتدخل الدولة في السعر، أما إذا حدثت ظروف أخرى خارجة،عطلت عمل العرض والطلب عن تحديد السعر، أو حدث تلاعب بقصد التأثير على قوى السوق وتعطيلها أو نتيجة ظروف خارجة عن إرادة المستهلك كالحروب فعندها يجوز تدخل الدولة لإعادة الفاعلية إلى قوى السوق[17].

وحتى منتصف القرن الثامن عشر لم تتبلور فكرة واضحة في الاقتصاد الوضعي عن آلية السوق"العرض والطلب" وتحديد الأسعار،حتى جاء الاقتصادي الإنجليزي (ألفرد مارشال)الذي بين أن سعر السلعة يتحدد نتيجة تفاعل منفعة السلعة"طلب المستهلك" ونفقة إنتاجها" عرض المنتجين"وعند ارتفاع سعر السلعة يقل طلب المستهلكين لها ويزيد عرض المنتجين إلى أن يصل السوق إلى نقطة التوازن أي السعر الذي يتساوى فيه العرض والطلب[18]، ولكن هذه الفكرة التي جاء ا (ألفرد مارشال) في القرن الثامن عشر سبقه إليها ابن تيمية في القرن الثالث

---

[16] محمد عبد المنعم عفر ،الاقتصاد الإسلامي مرجع سابق ج3 ص387.

[17] محمد أحمد صقر ،الاقتصاد الإسلامي :مفاهيم ومرتكزات القاهرة :دار النهضة العربية 1978م.ص74-75.

[18] يوسف كمال محمد،فقه الاقتصاد الإسلامي ، مرجع سابق ص284.

عشر للميلاد،إذ أشار إلى قانون العرض والطلب في قوله،(فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم وقد ارتفع السعر إما لقلة الشيء وإما لكثرة الخلق ،فهذا إلى الله،فإلزام الخلق أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق)[19]،فهو يتحدث هنا عن حالة ارتفاع الأسعار نتيجة قلة العرض ،والتي عبر عنها بقلة الشيء أو كثرة الطلب التي عبر عنها بكثرة الخلق ،فالارتفاع هنا أمر طبيعي يعود إلى وضعه الطبيعي بتفعيل قانون العرض والطلب ويشير كذلك إلى ارتفاع السعر نتيجة زيادة الطلب مع ثبات العرض فيقول (ومعلوم أن الشيء إذا رغب الناس في المزايدة فيه فإذا كان صاحبه قد بذله كما جرت به العادة ولكن الناس تزايدوا فيه فهنا لا يسعر عليهم)[20].

وقد كان لشيخ الإسلام فكرة واضحة عن قوى السوق التي تحدد السعر فيقول،(فالغلاء بارتفاع الأسعار والرخص بانخفاضها هما من جملة الحوادث التي لا خالق لها إلا الله وحده ولا يكون شيء منها إلا بمشيئته وقدرته،لكن هو سبحانه قد جعل بعض أفعال العباد سبباً في بعض الحوادث ،كما جعل قتل القاتل سبباً في موت المقتول ،وجعل ارتفاع الأسعار قد يكون بسبب ظلم العباد،وانخفاضها قد يكون بسبب إحسان بعض الناس)[21]، ويقول (إن الغلاء والرخص لا تنحصر أسبابه في ظلم بعض ،بل قد يكون سببه قلة ما يخلق أو يجلب من ذلك المال المطلوب فإذا كثرت الرغبات في الشيء وقل المرغوب فيه ارتفع سعره ،فإذا كثر وقلت الرغبات فيه انخفض سعره،والقلة والكثرة قد لا تكون بسبب من العباد وقد تكون بسبب لا ظلم فيه،وقد تكون بسبب فيه ظلم،والله تعالى يجعل الرغبات في القلوب)[22].

فنجده رحمه الله يرسم قانون العرض والطلب أحسن رسم حيث بين أن زيادة الطلب على السلعة مع قلة عرضها يرفع سعرها ،وهو الذي عبر عنه بقوله،(فإذا كثرت الرغبات في الشيء وقل المرغوب فيه ارتفع سعره)، وإذا زاد العرض وقل الطلب انخفض السعر والذي عبر عنه بقوله : (فإذا كثرت –أي العرض- وقلت الرغبات فيه- أي الطلب –انخفض سعره).

---

[19] ابن تيمية ،الحسبة في الإسلام،مرجع سابق ص12.

[20] المرجع السابق ص23.

[21] ابن تيمية ،الفتاوى ،مرجع سابق ج8 ص520.

[22] المرجع السابق ص523.

وهنا يبرز حرص شيخ الإسلام ابن تيمية على بيان دور الرغبة في تحديد مستوى السعر ،ويبين أن الرغبة عامل مهم وحاسم في تغيير مستوى السعر ،فكثر ا ترفع السعر على حين قلتها تخفضه،ومن دقته رحمه الله أنه ربط بين كثرة الرغبات "الطلب" مع قلة الشيء "العرض" لأن كثرة الرغبات "زيادة الطلب" مع كثرة الشيء "زيادة العرض" أو قلة الرغبات "نقص الطلب" مع قلة الشيء"نقص العرض " قد لا تؤثر في مستوى الأسعار ،بل على العكس ففي الحالة الأولى ربما ي ل السعر أكثر رغم زيادة الطلب إذا كان معدل زيادة الإنتاج أكبر من معدل تزايد الرغبات "زيادة الطلب " وقد يؤدي أيضاً إلى ارتفاع السعر في الحالة الثانية رغم قلة الطلب إذا كان معدل انخفاض الإنتاج أكبر من معدل انخفاض الرغبات "الطلب"[23].

وقد ذكر ابن تيمية هنا أن أسباب ارتفاع الأسعار وانخفاضها ليس دائماً مرده إلى قوى السوق بل ذكر مصادر أخرى تؤثر في العرض ،مثل الإنتاج المحلي الذي عبر عنه "قلة ما يخلق" واستيراد البضائع الذي عبر عنه "أو يجلب" واستخدام ألفاظاً دقيقة؛فهو يستخدم لفظ "الظلم" إشارة إلى ارتفاع الأسعار الناتج عن تحكم الباعة الذي يؤدي إلى عدم قيام السوق بعملها بفاعلية ويستخدم لفظ "الرغبات" وهي التي تعكس الحاجات أو الأذواق التي تحدد الطلب[24].

وابن تيمية في حديثه هذا وعندما يربط بين زيادة الطلب وقلة العرض إنما يتحدث عما يسمى اليوم بوظائف متغيرات العرض والطلب[25]،فهو يجمع بين المتغيرين ؛زيادة الطلب وقلة العرض في آن واحد ولكن نجده يتحدث في مواقع أخرى عن هذه المتغيرات منفردة كما مر معنا في قوله(وقد ارتفع السعر إما لقلة الشيء وإما لكثرة الخلق)فذكر قلة العرض المتمثلة بقلة البضاعة وزيادة الطلب المتمثلة بزيادة السكان ،وقال (ومعلوم أن الشيء إذا رغب الناس في المزايدة فيه فإذا كان صاحبه قد بذله كما جرت به العادة ولكن الناس تزايدوا فيه فهنا لا يسعر عليهم) فهنا تحدث عن ثبات العرض وزيادة الطلب وابن تيميـة في حديثـه عـن

[23] حسين غانم "المشكلة الاقتصادية ودعوى الندرة" مجلة الاقتصاد الإسلامي س9 عدد104 (رجب 1410هـ)ص31-32.

[24] Islahi. Adbulazim Ibn taimiyah,s Concept of Market Mechanism. Journal of Research in Islamic Economics (Jeddah) vol 2no 2 (winter 1985)p.56.

[25] Ibid.p.56.

ارتفاع الأسعار بأ ا من الله إنما يدخل عوامل غيبية غير معروفة في آلية السوق[26].

ثم يتحدث رحمه الله في مكان آخر فيقول (إذا عرف ذلك فرغبة الناس كثيرة الاختلاف والتنوع فإ ا تختلف بكثرة المطلوب وقلته، فعند قلته يرغب فيه ما لا يرغب فيه عند الكثرة، وبكثرة الطلاب وقلتهم فإذا ما كثر طالبوه يرتفع ثمنه بخلاف ما قل طالبوه،وبحسب قلة الحاجة وكثر ا وقو ا وضغطها ،فعند كثرة الحاجة وقو ا ترتفع القيمة ما لا ترتفع عند قلتها وضعفها ، وبحسب المعاوض فإن كان ملياً ديناً يرغب في معاوضته بالثمن القليل الذي لا يبذل بمثله لمن يظن عجزه أو مطله أو جحده وبحسب العوض ،فقد يرخص فيه إذا كان بنقد رائج ما لا يرخص فيه إذا كان بنقد آخر دونه في الرواج ، كالدراهم والدنانير بدمشق في هذه الأوقات فإن المعاوضة بالدراهم هو المعتاد وذلك أن المطلوب من العقود هو التقابض من الطرفين فإذا كان الباذل قادراً على التسليم موفياً بالعهد كان حصول المقصود بالعقد معه، بخلاف ما إذا لم يكن تام القدرة أو تام الوفاء ، ومراتب القدرة والوفاء تختلف وهو الخير المذكور في قوله:"فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً"[27]،قالوا :قوة على الكسب ووفاء على العهد ،وهذا يكون في البائع وفي المشتري وفي المؤجر والمستأجر والناكح والمنكوحة ،فإن المبيع قد يكون حاضراً وقد يكون غائباً،فسعر الحاضر أقل من سعر الغائب ،وكذلك المشتري قد يكون قادراً في الحال على الأداء لأن معه مالاً،وقد لا يكون معه،لكنه يريد أن يقترض أو يبيع السلعة ،فالثمن مع الأول أخف)[28] .

ومعنى ذلك في اللغة الاقتصادية أن رغبة الناس التي تحدد الطلب تتنوع وتختلف حسب عرض السلع ،والذي عبر عنه بكثرة المطلوب وقلته،ويشير إلى التفاعل الطلب مع العرض لتحقيق التوازن من خلال الأسعار ،وإن الطلب يختلف باختلاف السعر والذي عبر عنه بقوله، (فعند قلته يرغب فيه ما لا يرغب فيه عند الكثرة)،ويختلف بذلك بالطلب على السلعة والذي عبر عنه بكثرة الطلاب وقلتهم،وعند زيادة الطلب يرتفع السعر بخلاف قلة الطلب وعبر عنه بقوله، (فإن ما كثر طالبوه يرتفع ثمنه بخلاف ما قل طالبه) ، وبحسـب مـدى الرغبـة في

---

[26] خالد خليل الظاهر ورفيقه، نظام الحسبة: دراسة في الإدارة الاقتصادية للمجتمع العربي المسلم ،عثمان:دار المسيرة 1997م.ص55.

[27] سورة النور من الآية 33.

[28] ابن تيمية ،الفتاوى،مرجع سابق. ج29 ص523-525.

السلعة والحاجة إليها لتحقيق المنفعة حسب كون السلعة أو الخدمة ضرورية أو شبه ضرورية أو كمالية وهو ما يؤثر على مرونة الطلب على السلعة والخدمة وقد عبر عنه بقوله،(وبحسب قلة الحاجة وكثر ا وقو ا وضعفها)،وعند عدم مرونة الطلب أو انخفاض هذه المرونة وثبات العرض مع زيادة منفعة الحاجة ترتفع قيمتها وعبر عنه بقوله،(فعند كثرة الحاجة وقو ا ترتفع القيمة)،بعكس ما إذا زادة مرونة الطلب مع ثبات العرض وعبر عنه بقوله ،(ما لا ترتفع عند قلتها وضعفها)،وبحسب المشتري من حيث دخله وغناه ودينه وأخلاقه ووضعه الاجتماعي وعبر عنه بقوله(وبحسب المعاوض فإن كان ملياً ديناً يرغب في معاوضته بالثمن القليل الذي لا يبذل بمثله لمن يظن عجزه أو مطله أو جحده)، ويقصد بمن يظن عجزه صاحب الدخل المتدني ،ومطله أو جحده أنه غير قادر على السداد أو راغب فيه،وبحسب العملة أو النقد المدفوع هل هو ذو قوة شرائية كبيرة أو ذو قوة شرائية منخفضة،وعبر عنه بقوله ،(وبحسب العوض فقد يرخص فيه إذا كان بنقد رائج ما لا يرخص فيه إذا كان بنقد آخر دونه في الرواج)[29].

وبالنظر إلى النص السابق لابن تيمية نجد أنه يقرر ما يلي:

1-أن الرغبة تختلف بحسب توافر أو قلة البضاعة المطلوبة ،فالبضاعة تطلب أكثر عند قلتها مما تطلب عند وفر ا وكثر ا.

2-تتعدد الرغبات أيضاً وتختلف على حسب عدد الراغبين والطالبين ،فإذا كان الطلب كثيراً يرتفع السعر بعكس ما إذا كان عددهم قليلاً .

3-وحسب قوة أو ضعف الحاجة لتلك البضاعة ،فإذا كان الطلب كبيراً فإن السعر سيرتفع وإذا كان قليلاً فسيقل.

4-ويتفاوت السعر أيضاً حسب الزبون المتعامل معه ،فإذا كان غنياً وذا ثقة فإنه سيحصل على سعر أقل من غيره.

5-ويتأثر السعر بنوعية النقد المدفوع ،فإذا كان متداولاً بشكل جيد فإن السعر سيكون أقل ممن يدفع بعملة نقد غير متداول بكثرة .

6-يتحدد السعر حسب القدرة على الوفاء بالالتزام فمن لديه القدرة على الوفاء بالالتزام يحصل على سعر أقل من غيره.

---

[29] غازي عناية ، الأصول العامة للاقتصاد الإسلامي ،بيروت :دار الجيل ،1991م.ص562-563.

7-وما ينطبق على البيع والأسعار ينطبق على الإجارة والأجرة[30]

ويلاحظ أن ابن تيمية يأخذ بالعامل النفسي،إذ إن قلة العرض تجعل الطالبين يعتقدون أن تلك البضاعة ستتناقص في المستقبل ، لذا يزداد طلبهم عليها[31].

ويربط بين شدة الحاجة بالإضافة إلى حجم البضاعة كجزء من تكاليف الاستهلاك للفرد مع الأسعار المرتفعة ، وبالمقابل فإن قلة الشعور بحاجة الشيء إضافة إلى قلة عرضه سيعمل على تدني السعر [32].

ويرى أن عدم التأكد من الوضع المالي للمشتري،ونوعية النقد المدفوع وقدرة المشتري على الوفاء ،كل ذلك يؤثر على الأسعار، وهذا له أهمية ويعتبر مشاركة في التحليل الاقتصادي،إضافة لوعيه لأثر متغيرات العرض والطلب على السعر[33].

ومما يسجل لشيخ الإسلام ابن تيمية في موضوع قوى السوق أنه كشف عن وجود عوامل أخرى تؤثر في السعر ،إضافة إلى العرض والطلب،مثل الرغبة في الحصول على الأرباح الفاحشة،مما يدفع إلى الاحتكار وإلى تواطؤ البائعين وحصر البيع في واحد أو جماعة،فعند هذه الحالات يتعطل عمل قانون العرض والطلب[34] .

وحسب رأي الاقتصاديين ،فإن عوامل الانحراف السوق وخروجه عن وضعه الطبيعي تكمن فيما يلي،

1-عدم معرفة الباعة والمشترين بشكل متساو للأسعار السائدة في السوق.

2-عدم الاقتصار في التعامل على السعر فقط.وإنما تدخل أمور اجتماعية أخرى مثل العلاقات الاجتماعية مع بعض التجار .

3-وجود الاحتكارات في البيع والشراء .

4-تدخل الدولة للحد من الحرية بفرض أسعار جبرية،أو منح امتيازات خاصة لبعض الباعة[35].

أما في الاقتصاد الإسلامي –وحسب فقه ابن تيمية –فلا يوجد أي جو يعمـل

---

[30] Islehi. Abdulazim. Ibn Taimiyah's Concept of Market Mechanism. Journal of Research in Islamic, Economics (Jeddeh) vol. 2no 2Winter 1985 P.57-58.

[31] Ibid.p.59.

[32] Ibid.p.59.

[33] Ibid.p.59.

[34] حمد بن عبد الرحمن الجنيدل،مناهج الباحثين في الاقتصاد الإسلامي ،الرياض :شركة العبيكان للطباعة والنشر ،1406هـ ،ج2ص275-276.

[35] محمد المبارك، آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي، بيروت:دار الفكر ،ط3 1970م.ص141.

على تشجيع عوامل انحراف السوق هذه ،وذلك كما يلي :

1-بالنسبة إلى العامل الأول منع الإسلام تلقي الجلب وبيع الحاضر للبادي وغبن المسترسل وأعطاهم الخيار إذا علموا بالأسعار، يقول ابن تيمية ،(ومن المنكرات تلقي السلع قبل أن تجيء إلى السوق ،فإن النبي ﷺ ى عن ذلك[36]، لما فيه من تغرير البائع،فإنه لا يعرف السعر فيشتري منه المشتري بدون القيمة، ولذلك أثبت النبي صلى الله عليه وسلم له الخيار إذا هبط إلى السوق)[37]، ويقول ، (فليس لأهل السوق أن يبيعوا المماكس بسعر ويبيعوا المسترسل الذي لا يماكس أو من هو جاهل بالسعر بأكثر من ذلك، هذا مما ينكر على الباعة وهو بم لة تلقي السلع، فإن القادم جاهل بالسعر وهذا ي عنه لما فيه من ضرر المشترين، فإن المقيم إذا توكل للقادم في بيع سلعة يحتاج الناس إليها والقادم لا يعرف السعر ضر ذلك المشتري)[38].

2-أما محاباة التجار أو العلاقات الاجتماعية فليس لها ذكر في السوق الإسلامي، يقول ابن تيمية: (لم يكن البائعون ولا المشترون ناساً معينين،ولم يكن هناك أحد يحتاج الناس على عينه أو إلى ماله يجبر على عمل أو على بيع،بل المسلمون كلهم من جنس واحد كلهم يجاهد في سبيل الله)[39].

3-وأما تدخل الدولة في التسعير فقد بين رحمه الله أن الأصل أن يترك السعر يتحقق في السوق عن طريق العرض والطلب ، أما إذا تعطل ذلك القانون بفعل مفتعل فعندها لا بد من التسعير لإعادة الحياة إلى قوى السوق،يقول ابن تيمية ،(وإذا كانت حاجة الناس تندفع إذا عملوا ما يكفي الناس بحيث يشترى إذ ذاك بالثمن المعروف لن يحتج إلى تسعير ،وأما إذا كانت حاجة الناس لا تندفع إلا بالتسعير العادل ، سعر عليهم تسعير عدل لا وكس[40] ولا شطط[41])[42] .

---

[36] صحيح البخاري ،بيروت:المكتبة الثقافية،(د.ت).كتاب البيع 100 ج3 ص147.

[37] ابن تيمية . الحسبة في الإسلام . مرجع سابق .ص11.

[38] المرجع السابق ص11-12.

[39] المرجع السابق. ص23.

[40] الوكس : النقص . لسان العرب ،مادة وكس ج6 ص257.

[41] الشطط:الزيادة ،أو مجاوزة القدر في البيع. لسان العرب ،مادة شطط ج7ص334.

[42] ابن تيمية .الحسبة في الإسلام . مرجع سابق . ص28-29.

والذي يراه الباحث،

1-أن شيخ الإسلام سبق علماء الاقتصاد الغربيين، من مثل ألفرد مارشال في الكشف عن قانون العرض والطلب وتحديده للسعر.

2-كان له –رحمه الله- فكرة واضحة عن قوى السوق التي تعمل على تحديد السعر، وبرزت من خلال كتاباته والنصوص التي نقلناها.

3-أظهر مصطلح الرغبة في تحديد مستوى الأسعار، كون الرغبات تعكس الحاجة والأذواق التي تحدد الطلب على السلعة.

4-ذكر مصادر أخرى تؤثر في العرض مثل زيادة الناتج والاستيراد الخارجي.

5-استعمل لفظ الظلم عند الحديث عن التدخل المفتعل في قوى السوق، وذلك لربط النواحي الحياتية بالثواب والعقاب ورضى الله سبحانه وتعالى والخوف من عقابه، مما يجعل البائع أو المستهلك يستشعر رقابة الله في سره وعلنه عند ممارسة البيع.

6-كان له مساهمة في متغيرات العرض والطلب، إذ ربط بين زيادة الطلب وقلة العرض عند تحديد الأسعار.

7-أدخل عوامل غيبية غير معروفة في آلية السوق من عند الله لا يعلمها إلا هو سبحانه وتعالى

8-أخذ بالعامل النفسي في العرض واطلب وذلك أن الناس عندما يقل عرض مادة يخافون من انقطاعها ، فيتهافتون على شرائها خوفاً من فقدا ا من الأسواق.

9-كشف عن عامل آخر في قوى السوق غير العرض والطلب، وهو الرغبة في الحصول على الأرباح الفاحشة من خلال الاحتكار والحصر وتواطؤ الباعة والمشترين، مما يعيق قوى السوق في تحديد الأسعار.

10-أوضح خلو السوق الإسلامي من المعيقات التي تعيق عمل قانون العرض والطلب، مثل معرفة الباعة والمشترين بالأسعار، والمحاباة في البيع والشراء والاحتكارات ، وتدخل الدولة القسري.

11-بين المؤثرات التي تؤثر في الرغبة "الطلب" والأسعار ، وكر مها:

أ-توفر البضاعة وكثرة عرضها.

ب-كثرة الطلب على البضاعة.

ت-أهمية السلعة بالنسبة إلى المستهلك "ضرورية كانت أم كمالية".

ث-وضع المشتري من حي قدرته الشرائية ومكانته المالية.
ج-نوعية النقد المدفوع ومقدار قوته الشرائي.
ح-قدرة المشتري على الوفاء بالالتزام وما يترتب عليه.

التسعير:

التسعير يقصد به عملية تقدير الدولة أو ولي الأمر أثماناً معينة ومحددة للسلع والخدمات، بحيث يلتزم ا البائع والمشتري، ولا يجوز لهما الزيادة عليها أو إنقاصها تحت طائلة العقوبة[43]،وعرفه شيخ الإسلام ابن تيمية بأنه إلزام التجار بقيمة المثل حيث يقول، (ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل)[44].

وعملية التسعير، إحدى معالم النظم الاقتصادية التي تميز بين هذه الأنظمة، فمثلاً النظام الرأسمالي تتحدد فيعه الأسعار حسب قوى السوق "العرض والطلب"، دون تدخل من الدولة في سوق كاملة حرة خالية من الاحتكارات، وتتوافر فيه المنافسة والمعلومات، ولا يضبطها إلا البائع فإنه يسعى لتحقيق أقصى ربحية له، والمشتري سعى لتحقيق وتعظيم منافعه ضمن دخل، أما في النظام الاشتراكي فالتسعير يتم عن طريق أجهزة الدولة التي تحددها ضمن إطار التخطيط المركزي، ولا يحكمها إلا سياسات وأهداف الحزب[45]، وفي الإسلام اختلف الفقهاء، حول مسألة التسعير بين مجيز لها ومانع مفصل في الموضوع على النحو التالي[46]،

1-جمهور الفقهاء ومنهم أبو حنيفة[47] والشافعي[48] وأحمد[49]: فهؤلاء ، لا يجيزون التسعير ويعتبرون البيع في حالة التسعير إكراهاً ولا يصح هذا البيع.
2-بعض المالكية[50]، ولايجيزون التسعير، ولكن إذا خالف احد السعر بالزيادة أو النقصان فإنه يجبر على سعر السوق أو يخرج مـن السـوق، وبعضهـم رأى

[43] حسين شحاته. نظرة ابن تيمية إلى المشكلات المعاصرة (1). مجلة الاقتصاد الإسلامي. ع16 (ربيع أول 1403هـ) ص 8.

[44] ابن تيمية. السبة في الإسلام. مرجع سابق. ص12.

[45] حسين شحاتة. نظرة ابن تيمية إلى المشكلات العاصرة(1). مرجع سابق. ص8.

[46] عد السلام العبادي. الملكية في الشريعة الإسلامية، عمان: مكتبة الأقصى، 1972م. ج2 ص 302-314.

[47] الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، بيروت: دار المعرفة، ط1975م. ج4 ص161.

[48] النووي، المجموع شرح المهذب، بيروت: دار الفكر ، (د.ت) .ج13 ص 49-50.

[49] ابن قدامة، المغني والشرح الكبير، بيروت: دار الفكر، 1994م. ج4 ص 303-304.

الإجبار والإخراج في حالة الزيادة في السعر جدون النقصان.

3-متأخرو الحنفية[51] أجازوا التسعير في حالات الأقوات ووقت الضرورة، وإذا كان ارتفاع الأسعار فاحشاً.

4-بعض المالكية[52] وبعض الشافعية[53] وابن تيمية وتلميذه ابن القيم[54]، يجيزون التسعير العادل في الأموال والأعمال إذا احتاج الناس لذلك.

5-سعيد بن المسيب وربيعة بن عبد الرحمن[55] يجيزان التسعير مطلقاً[56].

وقد استدل مانعو التسعير بجملة من الأدلة منها:

1-مارواه أنس قال، غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا رسول الله لو سعرت، فقال، "إن الله هو القابض الباسط الرازق المسعر، وإني لأرجو أن ألقى الله عز وجل ولا يطلبني أحد بمظلة ظلمتها إياه في دم ولا مال"[57]، ويقولون إن الرسول صلى الله عليه وسلك أوضح أن التسعير ظلم ومظلمة وحرام لايجوز، ولو كان التسعير جائزاً لأجازه لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي رواية أخرى ع أبي هريرة قال: جاء رجل فقال: يا رسول الله سعر، فقال :بل أدعو الله، ثم جاء آخر فقال: يا رسول الله سعر فقال: "بل الله يخفض ويرفع"[58].

2-يرون الناس مسلطون على أموالهم ولا تؤخذ م إلا ع ـن طيـب نفـس وفي

---

[50] ابن جزي، قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية ،/ بيروت : جار العم للملايين، 1968م. ص 281 والزرقاني. شرح الزرقاني على موطأ مالك، القاهرة: المكتبة التجارية، 1936م. ج3 ص 299.

[51] الكاساني، بدائع الصنائع، بيروت: دار الكتب العلمية ط2 1986م. ج5 ص 129 وحاشية ابن عابدين، بيروت دار الفكر (د.ط(1995م. ج6 ص 399-400.

[52] أبو الوليد الباجي، المنقى شرح الموطأ، القاهرة: مطبعة السعادة 1332هـ. ج5 ص 17.

[53] النووي، المجموع شرح المهذب، مرجع سابق. ج13 ص 49-50.

[54] ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق ممد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية (د.ت) . ص 254.

[55] أبو الوليد الباجي، المنقى شرح الموطأ، مرجع سابق. ج5 ص 18.

[56] سعيد أبو الفتوح محمد بسيوني، الحرية الاقتصادية في الإسلام وأثرها في التنمية، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع 1988م، ص 570

[57] سنن بي دتاوود، 1971م بيروت: دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع/كتاب البيع 51 حديث رقم 3451 ص 731 وسنن أبن ماجة. تحقيق وعناية محمد فؤاد عبد الباقي، (د.ت) بيروت: دار إحياء التراث العربي/التجارات 27 حديث رقم 2200ج2 وعارضه الأحوذي يشرح صحيح الترمذي بيروت: دار الفكر (د.ت)". ج6 ص 53 وقال عنه الترمذي، حديث حسن صحيح، ومسند الإمام احمد، بيروت: دار الفكر ، ط2 1994م. ج3 ص 156 وسنن الدارمي، (د.ت) دار إحياء السنة النبوية.ج2 ص 249.

[58] سنن أبي داوود، مرجع سابق. كتاب البيع 51 حديث رقم 3450 ج3 ص 731.

المواضع اللازمة، وهذا موضع غير لازم، وأن التسعير حجر في الأموال، والحجر على المسلم الحر العاقل البالغ لايجوز.

3-يرون أن الإمام مأمور برعاية مصالح الناس بشكل عام، بائعين ومشترين فلا يمكن طرفاً من طرف، بل يترك الطرفين يجتهدان في تحقيق مصالحهما بالسعر الذي يتفقان عليه.

4-ويرون كذلك أن التسعير بسعر معين وإجبار الباعة عليه يتعارض مع قوله تعالى، ﴿ إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم[59]﴾.

5-قالوا إن التسعير يسبب الغلاء، لأن الجالبين إذا علموا بالتسعير يبتعدون عن السوق مما يقلل عرض السلع فيرتفع سعرها ، ومن عنده البضاعة يخز ا ولا ي لها إلى السوق، فيرتفع كذلك السعر، وهذا إضرار بالبائع والمشتري.

وأصحاب المذهب الثاني، استدلوا بما روي عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه علم بقدوم قافلة زبيب، وقد مر بحاطب بن أبي بلتعة وهو يبيع زبيباً بالسوق، وكان يبيع بسعر أقل ، فقال عمر بن الخطاب، إما أن تزيد في السعر وإما أن ترفع من سوقنا[60]، فرفع الأسعار يؤدي إلى الإضرار بالمسلمين، وخفضها يؤدي إلى الإضرار بأهل السوق، مما يؤدي إلى الخصومات والشغب.

أما أصحاب المذهب الرابع ومنهم ابن تيمية فقد استدلوا بأدلة ليردوا على أدلة الفريق الأول على النحو التالي:

1-إن التسعير أمر بالواجب والمعاقبة على تركه، فكل شخص وجب عليه البيع بثمن المثل وامتنع أن يبيع إلا بأكثر منه، يؤمر بالواجب ويعاقب على تركه، يقول ابن تيمية ، و(أما إذا امتنع الناس من بيع ما يجب عليهم بيعه فنا يؤمرون بالواجب ويعاقبون على تركه، وكذلك من وجب عليه أن يبيع بثمن المثل فامتنع أن يبيع إلا بأكثر منه، فهنا يؤمر بما يجب عليه ويعاقب على تركه بلا ريب)[61].

2-ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلكم أنه أمر بتسعير حصة الشريك في العبد عند العتق، فتقدير الرسول صلى الله عليه وسلم للثمن إجازة له، يقول ابن تيمية ،(وأما من تعين عليه أن يبيع، فكالذي كان النبي صلى الله عليه وسلم

---

[59] سورة النساء الآية 29.

[60] أبو الوليد الباجي، المتقى شرح الموطأ، مرجع سابق. ج4 ص 17.

[61] ابن تيمية ، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص 23.

قدر له الثمن الذي يبيع به ويسعر عليه، كما في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال، "من اعتق شريكاً له في عبد، وكان له من المال ما يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل لا وكس ولا شطط، فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد"[62]، فهذا لما وبج عليه أن يملك شريكه عتق نصيبه الذي لم يعتقه ليكمل الحرية في العبد، قدر عوضه بأن يقوم جميع العبد قيمة عدل ولا وكس ولا شطط، ويعطى قسطه من القسمة فإذا كان الشارع يوجب إخراج الشيء من ملك مالكه بعرض المثل لحاجة الشريك إلى إعتاق ذلك، وليس للمالك المطالبة بالزيادة على نصف القيمة، فكيف بمن كانت حاجته أعظم من الحاجة إلى إعتاق ذلك النصيب، مثل حاجة المضطر إلى الطعام واللباس وغير ذلك، وهذا الذي أمر به النبي صلى الله عليه وسلك من تقويم الجميع بقيمة المثل هو حقيقة التسعير)[63].

3-في حق الشفعة للشريك في الملك، له الق في أخ الجزء المباع من يد المتملك وبنفس الثمن الذي اشتراه به، يقول ابن تيمية، (وكذاك يجوز للشريك أن ي ع النصف المشفوع من يد المشتري بمثل الثمن الذي اشتراه به، ولا بزيادة للتخلص من ضرر المشاركة والمقاسمة، وهذا ثابت بالنسبة المستفيضة وإجماع العلماء، وهذا إلزام له بأن يعطيه ذلك المن، لا بزيادة لأجل تحصيل مصلحة التكميل لواحد، فكيف بما هو أعظم من ذلك ولم يكن له أن يبيعه للشريك بما شاء، بل ليس له أن يطلب من الشريك زيادة على الثمن الذي حصل له به)[64].

4-استدلوا كذلك بحيث سمرة بن جندب، إذ إن الرسول ﷺ طلب من صاحب الشجرة قبول ثمنها أو أن تقلع، يقول ابن تيمية، (وفي السنن أن رجاً كانت له شجرة في أرض غيره، وكان صاحب الأرض يتضرر بدخول صاحب الشجرة، فشكا ذك إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فأمره أن يقبل منه بدلها أو يتبرع له ا، فلم يفعل، فأذن لصاحب الأرض في قلعها، وقال لصاحب الشجرة، "إنما أنت مضار"[65]، ، فهنا أوجب عليه إذا لم يتبرع ا أن

---

[62] صحيح البخاري ، مرجع سابق. كتاب الشركة 9-10 ج3 ص 278 وصحيح مسلم بشرح النووي، بيروت: مؤسسة مناهل العرفان (د.ت) . ج10 ص 135.

[63] ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق. ص 24.

[64] ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق. ص 24.

[65] سنن أبي داوود. مرجع سابق، كتاب الأقضية 31 حديث رقم 3636 ج2 ص 50.

يبيعها ، فدل على وجوب البيع عند حاجة المشتري، وأين حاجة هذا من حاجة عوم الناس إلى الطعام؟)[66] .

5-إذا كان في الحق العام أجيز وضع ثمن والإجبار عليه، فالحق الشخصي أولى أن يحدد له عند الضرورة سعر ويجبر عليه، يقول ابن تيمية ، (والمقصود هنا أنه إذا كانت السنة قد مضت في واضع بأن على المالك أن يبيع ملاه بثمن مقدر، إما بثمن المثل وإما بالثمن الذي اشتراه به لم يحرم مطلقاً تقدير الثمن، ثم إن ما قدر به النبي ﷺ في شراء نصيب شريك المعتق هو لأجل تكميل الحرية، وذلك حق الله، وما احتاج إليه الناس حاجة عامة، فالحق فيه لله، ولها يجعل العلماء هذه حقوقاً لله تعالى وحدوداً لله، بخلاف حقوق الآدميين وحدودهم، وذلك مثل حقوق المساجد، ومال الفيء، والصدقات، والوقف على أهل الحاجات، والمنافع العامة، ونحو ذلك وحاجة المسلمين إلى الطعام واللباس، وغير ذلك من مصلحة عامة ليس الحق فيها لواحد بعينه، فتقدير الثمن فيها بثمن المثل على من وجب عليه البيع أولى من تقديره لتكميل الحرية،لكن تكميل الحرية وجب على الشريك المعتق، فلو لم يقدر فيها الثمن لتضرر بطلب الشريك الآخر ما شاء و، وهنا عموم الناس عليهم شراء الطعام والثياب لأنفسهم، فلو مكّن من يحتاج إلى سلعته أن لا يبيع إلا بما شاء لكان ضرر الناس أعظم)[67].

6-رد شيخ الإسلام على استدلال المانعين بحديث ﷺ ، عندما طلب منه التسعير بحجة أن هذا قضية خاصة ومعينة وليس حكماً عاماً، ومن يحتج به فقد أخطأ، يقول، (ومن منع التسعير مطلقاً محتجاً بقول النبي ﷺ ، "أن الله هو المسعر القابض الباسط، وأني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال"[68] فقد غلظ، فإن هذه قضية معينة ليست لفظاً عاماً، وليس فيها أن أحداً امتنع من بيع يجب عليه أو عمل يجب عليه، أو طلب في ذلك أكثر من عوض المثل، ومعلوم أن الشيء إذا رغب الناس في المزايدة فيه، فإذا كان صاحبه قد بذله كما جرت به العادة ولكن الناس تزايدوا فيه ، فهنا لا

---

[66] ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص 28.

[67] المرجع السابق ص 26.

[68] سبق تخريجه هامش ص18.

يسعر عليهم)[69]، ويف وضع المدينة زمن رسول الله ﷺ كزيادة في الإيضاح، مبنياً أنه كان لها خصوصية تنبع من كون الباعة من التجار الخارجيين وليسوا من أهل المدينة، إضافة إلى أ م كانوا يعيشون حالة جهاد وحرب، فأي تسعير والحالة هذه سيضر باقتصاد المدينة، يقول، (والمدينة كما ذكرنا ، إنما كان الطعام الذي يباع فيها غالباً من الجلب، وقد يباع فيها شيء يزرع فيها، وإنما كان يزرع فيها الشعير فلم يكن البائعون ولا المشترون ناساً معينين، ولم يكن هناك أحد يحتاج الناس إلى عينه أو إلى ماله ليجبر على عمل أو على بيع، بل المسلمون كلهم من جنس واحد كلهم يجاهد في سبيل الله، ولمك يكن من المسلمين البالغين القادرين على الجهاد إلا من يخرج في الغزو، وكل منهم يغزو بنفسه اله أو بما أعطاه من الصدقات أو الفيء أو ما يجهزه بع غيره، وكان إكراه البائعين على أن لايبيعوا سلعهم إلا بمن معين إكراهاً بغير حق، وإذ لم يكن جوز إكراههم على أصل البيع فإكراههم على تقدير الثمن كذلك لايجوز)، [70] إذن رسول الله ﷺ لم يسعر عندما طلب منه ليس لكون التسعير حراماً، ولكن لعدم الحاجة إليه[71]،، وقد كون هناك أسباب أخرى لرفض رسول الله صلى الله عليه وسلك للتسعير، مثل رغبته في ترسيخ حرية السوق في نفوس المسلمين، وتشجيع مبدأ المبادرة الفردية في الاقتصاد الإسلامي، وليس كلما حدث طارئ نلجأ إلى التدخل والتسعير[72]، أو قد يكون ارتفاع الأسعار ناشئاً عن العرض والطلب وارتفاع تكاليف إنتاج السلع أو قلة عرضها، ولذلك استنبط الفقهاء[73] من هذا الحديث عدة أمور تؤيد ما ذهب إليه ابن تيمية منها:

أ-أن سب ارتفاع السعر في المدينة على زمن رسول الله ﷺ كان أمراً طبيعياً نابعاً من العرض واطلب.

ب-أن هذا الارتفاع أمر عارض يزول بزوال سببه.

ت-أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يسعر شعوراً منه بان الأسعار ستعود

---

[69] ابن تيمية، السبة في الإسلام، مرجع سابق. ص23.

[70] المرجع السابق ص 23-24.

[71] سعيد سعد مرطان، مدخل للفكر الاقتصادي في الإسلام، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986م. ص 131.

[72] محمد أحمد صقر، الاقتصاد الإسلامي مفاهيم ومرتكزات. مرجع سابق . ص 76.

[73] فكري أحمد نعمان، النظرية الاقتصادية في الإسلام، دبي: دار القلم، 1985م. ص 299

إلى وضعها الطبيعي بعد زوال السبب، وهذا ما حصل فعلاً ، إذ بعد قدوم الجلب عادت الأسعار لسابق عهدها.

ث-أن التسعير في هذه الحالة ظلم للبائعين وإكراه لهم بغير حق، لهم الأسعار لم ترتفع بسببهم، وهذا حرام لم يقره رسول الله صلى الله عليه وسلم.

7-كما يقول ابن تيمية فإن الشافعي وأبا حنفية اللّذين يمنعان التسعير يجيزانه في حالات، يقول، (ولها قال الفقهاء إذا اضطر الإنسان إلى طعام الغير كان عليه بذله له بثمن المثل، فيجب الفرق بين من عليه أن يبيع وبين من ليس عليه أن يبيع، وأبعد الأئمة عن إيجاد المعاوضة وتقديرها هو الشافعي، ومع هذا فإنه يوجب[74] على من اضطر الإنسان إلى طعامه أن يعطيه بثمن المثل وقال أصحاب أبي حنيفة[75] لا ينبغي للسلطان أن يسعر على الناس إلا إذا تعلق به حق ضرر العامة، فإذا رفع إلى القاضي أمر المحتكر ببيع ما فضل عن قوته وقوت أهله على اعتبار السعر في ذلك فنهاه عن الاحكتار، فإن رفع التاجر فيه إليه ثانياً حبسه وعزره على مقتضى رأيه زجراً أو دفعاً للضرر عن الناس، فإن كان أرباب الطعام يتعدون ويتجاوزون القيمة تعدياً فاحشاً وعجز القاضي عن صيانة حقوق المسلمين إلا بالتسعير، سعر حينئذ بمشورة أهل الرأي والبصيرة وإذا تعدى احد بعد ما فعل ذلك أجبره القاضي)[76].

ويميل الباحث إلى رأي شيخ الإسلام ابن تيمية للأسباب التالية:

1-أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أوضح في معرض حديثه عندما طلب منه التفسير، أن الزيادة التي حصلت في السعر لم تكن من تصرفات الباعة والمشترين المفتعلة وتدلهم غير المشروع في قوى السوق، وإنا مردها إلى قلة المعروض من البضاعة لظروف عادية، فعندها يضيف الرفع والخفض في الأسعار لله سبحانه وتعالى، ومع ذلك إن الخلل الذي حدث مرده إلى قوى السوق والأمور الطبيعية، وليس إلى تدخل البشر في السوق، وقد حصل أن حدث خلل في السوق بفعل الشر، فتدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبه إليه، مثل منعه للاحتكار وتلقي الركبان وبيع الحاضر للبادي، وأيضاً عدم تسعير رسول الله ﷺ في هذه الحالة وفي الظروف التي كانت تعيشها المدينـة،

---

[74] النووي، المجموع شرح المهذب، مرجع سابق، ج9ص 45.

[75] الكاساني، بدائع الصنائع، مرجع سابق. ج5 ص 129.

[76] ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق. ص 26-27.

يدل على بعد نظر رسول الله ﷺ، فالمدينة في حالة حرب وجهاد، والصحابة رضوان الله عليهم فرسان في النهار وعباد في الليل، وأمر التجارة معتمد على الجالبين، فلو سعر لحدث خلل من قبل الجالبين إذ قد يحجمون عن القدوم إلى سوق المدينة، وهذه كارثة اقتصادية للمسلمين.

2-أن ما احتج به المانعون من أن التسعير حجر، والحجر لايجوز ، فهذه فقاعدة شرعية منة ضم قواعد متعاضدة مع بعض الفقهاء وتعمل جنباً إلى جن مثل "لا ضرر ولا ضرار"، و "منع الضرر"، و"المصلحة العامة تقدم على المصلحة الخاصة"، و "الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف"، وكذلك فإن العدل أساس الإسلام، وهو عام لجميع أفراد ا تمع دون فئة معينة للباعة والمشترين، فإذا لم يسعر أطلق العنان للباعة وظلم المشترين.

وينطل ابن تيمية في حديثه عن التسعير من قاعدة أن الأصل هو حرية السوق، وترك الأسعار تتجدد عن طريق قوى السوق ولا يتدخل إلا عند الضرورة[77]،ولذلك نراه يقر في بداية حديثة أن الناس مسلطون على أموالهم، ولا يحق لأحد أن يأخذها منهم إلا عن طيب نفس، فيقول، (وله أقول لأن الناس مسلطون على أموالهم ليس لأحد أن يأخذها أو شيئاً منها بغير طيب أنفيهم، إلا في الواضع التي تلزمهم)[78]، ثم يؤكد على أنه إذا كانت الأسعار تتحدد وفْق العرض والطلب، ولا يوجد تدخل فيها وسارت أمور الناس لاحاجة للتسعير، فيقول، (وإذا كانت حاجة الناس تندفع إذا عملوا ما يكفي الناس بحيث يشترى إذ ذاك بالثمن المعروف لم يحتج إلى تسعير، وأما إذا كانت حاجة الناس لا تندفع إلا بالتسعير العادل سعر عليهم تسعير عدل ولا وكس ولا شطط)[79].ويقسم رحمه الله التسعير إلى نوعين:

1-ظلم محرم، وذلك عندما يتم إكراههم بغير حق على سعر لايرضونه

2-عدل جائز، وذك عندما يتضمن العدل بين الناس وإكراههم على ما يجب عليهم بثمن المثل

فيقول، (ومن هنا يتبين أن السعر منه ماهو ظلم لايجوز ، ومنه ماهو عدل جائز، فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيـع بثمـن لايرونـه، أو

[77] محمد رجب البيومي، التسعير الجبري، مجلة الاقتصاد الإسلامي، ع28 (ربيع أول 1404هـ) ص 38.

[78] ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق. ص21.

[79] المرجع السابق. ص28-29.

منعهم مما أباحه الله لهم، فهو حرام وإذا تضمن العدل بن الناس مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بمن المثل، ومنعهم مما يحرجم عليهم من أخذ زيادة على عوض المثل فهو جائز بل واجب)[80]. وذكر رفض رسول الله ﷺ للتسعير وبدرجه تحت النوع الأول قائلاً، (فأما الأول فمثل ما روى أنس قال، غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله لو سعرت، فقال، إن الله هو القابض الباسط الرازق المسعر، وإني لأرجو أن ألقى الله ولا يطلبن أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال"[81])[82].ثم يبين حالة النوع الأول وهي عندما تتحدد الأسعار حسب قوى السوق دونما تدخل من أحد فيقول، (فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على أوجه المعروف من غير ظلم منهم، وقد ارتفع السهر إما لقلة الشيء وإما لكثرة الخلق، فهذا إلى الله، فإلزام الخلق أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق)[83]، ويوضح كذلك حالة النوع الثاني، وهي ارتفاع الأسعار ونزولها بسبب تدخل البشر في قوى السوق، يقول ، (وأما الثاني فمثل أن يمتنع أرباب السلع عن بيعها مع ضرورة الناس إليها، إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل ، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل، فيجب أن يلتزموا بما ألزمهم الله به)[84]، فارتفاع الأسعار في الحالة الأولى أمر طبيعي، لذلك لا تدخل فيه، أما في الحالة الثاني فكان السبب تحكم الباعة في العرض مع أهمية السلعة وضرور ا وها يرفع السعر وعندها من الضرورة التدخل للتسعير[85].

والتسعير الأول الظالم له أضرار اقتصادية تحدث عنها شيخ الإسلام ابن تيمية ومنها:

1-فساد الأسعار، إذ لو بقيت الأسعار على حالها حسب قوى السوق، تكون معبراً حقيقياً عن الرغبة الحقيقية والطلب الحقيقي للمشترين، وعن العرض الحقيقي للباعة، أما إذا تدخلت الدولة وسعرت سعراً غير عادل فإن ذلك سيضر بالأسعار ويفسدها ولاسيما عند انتشار الأسواق السوداء وتباين الأسعار.

2-اختفاء الأقوات، إذ قد يلجأ الباعة إلى إخفاء السلع لبيعها في السوق الســوداء

[80] المرجع السابق ص 12.

[81] سبق تخريجه صفحة 18 هامس رقم 11.

[82]ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق. ص12.

[83] المرجع السابق، ص 12.

[84] المرجع السابق ص 12-13.

[85] محمد احمد صقر، الاقتصاد الإسلامي مفاهيم ومرتكزات. مرجع سابق. ص77.

بالسعر الذي يريدون، ولا يتقيدون بالسعر الذي حددته الدولة له طمعاً في تحصيل أكبر قدر من الربح.

3-إتلاف أموال الناس، فإذا حددت سعراً فقد يتقلص طلب المشترين وتكسد السلع ولا تجد من يشتريها فتفسد و لك.

4-خروج الباعة من السوق، إذا سعرت الدولة على التجار تسعيراً غير عادل، فقد يؤدي ذلك إلى خسارة بعض التجار أو قلة أرباحهم، ما يضطرهم إلى ترك هذا العمل إلى مكان آخر، أو الانتقال إلى سوق آخر[86]،يقول ابن تيمية ، (وإذا سعر عليهم من غير رضا بما لا ربح لهم فيه أدى ذلك إلى فساد الأسعار وإخفاء الأقوات وإتلاف أموال الناس)[87]،ويقول فيما ينقله عن الإمام مالك، (قال: إذا سعر عليهم قدر ما يرى من شرائهم فلا بأس به ولكن أخاف أن يقوموا من السوق)[88].

ولذلك نجد ابن تيمية –رجمه الله- يذك بعض الحالات التي يجوز لولي الأمر أو للدولة التدخل عندها وتحديد السعر ويكر منها:

1-حاجة الناس إلى السلعة، فإذا احتاج الناس إلى سلعة ما، وخوفاً من استغلال الباعة لهذه الحاجة يجوز التسعير، وذلك كعلاج لحاجة عامة[89]،ومنعاً للظلم ومسايرة لقاعدة الضرورات تبيح المحظورات[90]، يقول ابن تيمية ، (ولها كان لولي الأمر أن يكره الناس إلى بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه، مثل من عنده طعام لايحتاج إليه والناس في مخمصة ، فإنه يجبر على بيع للناس بقيمة المثل)[91].

2-الاحتكار، وهو كما عرفه ابن تيمية، (هو الذي يعمد إلى شراء ما يحتاج إليه الناس من الطعام فيحبسه عنهم ويريد إغلاءه عليهم)[92]، وهو أشد ضرراً وأكثر إيجاباً للتسعير، لأن الاحتكار يمثل الاستغـلال الفعلـي لحاجـة النـاس إلى

---

[86] محمد المبارك، آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي. مرجع سابق ص 141.

[87] ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق. ص23.

[88] المرجع السابق. ص22.

[89] البشري الشوربجي، التسعير في الإسلام. 1973م. المؤلف. ص 103.

[90] مرسي سلامة، من الضوابط التسويقية في الإسلام، مجلة الاقتصاد الإسلامي. ع26 محرم (1404هـ) ص 38.

[91] ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق. ص12.

[92] المرجع السابق ص 12.

السلعة[93]،وحتى ابن تيمية يرى الحجر على المحتكر دفعاً للضرر العام الذي يمكن أن يلحق بالناس عند ممارسة الاحتكار[94]، يقول ابن تيمية ، (ومثل ذلك الاحتكار لما يحتاج الناس إليه، روى مسلم في صحيحه عن معمر بن عد الله أن النبي ﷺ قال، "لا يحتكر إلى خاطئ"[95]،فإن المحتكر هو الذي يعمد إلى شراء ما يحتاج إليه الناس من الطعام، فيحبسه عنهم ويريد إغلاءه عليهم، وهو ظالم للخلق المشترين ، ولهذا كان لولي الأمر أن يكره الناس على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه)[96].

3- حالة الحصر، أي جعل بيع سلعة معينة أو شرائها، مخصوص بأناس معينين، ويمنع غيرهم م بيعها أو شرائها وهو ما يطلق عليه حديثاً الموزع المعتمد[97]،أو حق امتياز بيع السلع[98]، وهو أمر لجأت إليه الدول قديماً وتلجأ إليه حديثاً في بعض المواد والظروف والأحوال، وهذه الحالة يتعرض فيها المشتري إلى تسلط البائع وتحكمه، كون هذه المادة لاتوجد إلا عنده ومرد المشتري إليه، يقول ابن تيمية: (وأبلغ من هذا أن يكون الناس قد التزموا أن لا يبيع الطعام أو غيره إلا أناس معروفون، لاتباع تلك السلع إلا لهم ثم يبيعو ا هم، فلو باع غيرهم ذلك منع إما ظلماً لوظيفة تؤخذ من البائع وإما غير ظلم، لما في ذلك من الفساد، فها هنا يجب التسعير عليهم، بحيث لا يبيعون إلا بقيمة المثل ولا يشترون أموال الناس إلا بقيمة المثل بلا تردد في لك عند أحد من العلماء، لأنه إذا كان قد منع غيرهم أن يبيع ذلك النوع أو يشتريه، فلو سوغ لهم أن يبيعوا بما اختاروا أو اشتروا بما اختاروا كان ذك ظلماً للخلق من وجهين؛ ظلماً للبائعين الذين يريدون بيع تلك الأموال، وظلماً للمشترين منهم، والواجب إذا لم يكن دفع جميع الظلم أن يدفع الممكن منه، فالتسعير في مثل هذا واجب بلانزاع، وحقيقة إلزامهم أن لايبيعوا أو لا يشتروا إلا بثمن المثل، وهذا واجب في مواضع كثيرة من الشريعة، فإنه كما أن الإكراه علـى البيـع

---

[93]البشري الشوربجي، التسعير في الإسلام. مرجع سابق ص104.

[94]محمد المبارك، آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي. مرجع سابق ص 110.

[95] صحيح مسلم بشرح النووي. مرجع سابق .ج11 ص 43.

[96] ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق. ص12.

[97]فكري أحمد نعمان، النظرية الاقتصادية في الإسلام.مرجع سابق. ص299.

[98] حمد بن عبد الرحمن الجنيدل، مناهج الباحثين في الاقتصاد الإسلامي. مرجع سابق. ج2 ص 283.

لايجوز إلا بحق يجوز الإكراه على البيع بحق في مواضع)[99].

4-حالة تواطؤ البائعين وتآمرهم على المشترين طمعاً في الربح الفاحش، أو تواطؤ المشترين في حال محدوديتهم، وهي شبيهة بما يطلق عليه اليوم "الكارتل والترست"، و"الكارتل" مصطلح لاتيني يعني الميثاق، ويقصد ه اتفاق "تواطؤ" بين عدة شركات أو مشروعات كبيرة كل منها ذات إدارة مستقلة، وذلك من أجل الحد من المنافسة أو إلغائها، فتقاسم الإنتاج والأسواق وتتفق على سياسية الأسعار وتسيطر على الأسواق"[100]،والترست "مصطلح لاتيني يعني الاتفاق ، ويقصد به انصهار "اندماج" عدة شركات في شركة واحدة قابضة ذات إدارة موحدة"[101]،وهذه الهيئات الاقتصادية "الكارتل والترست" تشكل خطراً في العصر الحديث كون الحكومات لا تستطيع ضبطها، مما يجعل المواطن والمستهلك هو الضحية والفريسة السهلة لها، يقول ابن تيمية، (ولهذا منع غير واحد من العلماء كأبي حنيفة[102]وأصحابه القَسام الذين يقسمون العقار وغيره بالأجر أن يشتركوا والناس محتاجون إليهم فمنع البائعين الذي تواطؤا على أن لايبيعوا إلا بثمن قدروه أولى، وكذلك منع المشترين إذ تواطؤا على أن يشتركوا، فإ م إذا اشتركوا فيما يشتريه احدهم حتى يهضموا سلع الناس أولى أيضاً، فإذا كانت الطائفة التي تشتري نوعاً من السلع أو تبيعها قد تواطأت على أن يهضموا مايشترونه، فيشترونه بدون ثمن المثل المعروف ويزيدون ما يبيعون بأكثر من الثمن المعروف، وينمون ما يشترونه، كان هذا أعظم عدواناً من تلقي السلع ومن بيع الحاضر للبادي ومن النجس ، ويكونون قد اتفقوا على ظلم الناس ، حتى يضطروا إلى بيع سلعهم وشرائها بأكثر من ثمن المثل، والناس يحتاجون إلى ذلك وشرائه، وما احتاج إلى بيعه وشرائه عموم الناس فإنه يجب أن لا يباع إلا بثمن المثل إذا كانت الحاجة إلى بيع وشرائه عامة)[103]. وهذه لفتة طيبة من شيخ الإسلام في حديثه عن تواطؤ المشترين إذ يحافظ على مصلحة البائع عندما يتواطأ ويتفق المشترون من أجل الضغـط على

---

[99] ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق. ص13.

[100]رفيق المصري، أصول الاقتصاد الإسلامي، بيروت: دار القلم 1989م ودمشق : الدار الشامية . ص 140.

[101] المرجع السابق. ص 140.

[102] الموصلي، الاختيار لتعليل المختار. مرجع سابق . ج2 ص 74.

[103] ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق. ص13-14.

البائع لحمله على البيع بالسعر الذي يريدونه، والذي قد لا يمثل الالتقاء الحقيقي لرغبة الطلب والعرض، ولا يمثل سعر قوى السوق مما يلحق ضرراً بالتجار خاصةً وبالاقتصاد عامةً[104].

5- حالة امتناع أرباب السلع الضرورية عن بيعها[105]، فإذا كانت السلعة ضرورية وامتنع البائع عن بيعها ، فهنا لولي الأمر إجباره وتحديد سعر لبيعها، يقول ابن تيمية، (وأما الثاني فمثل أن يمتنع أرباب السبع من بيعها، مع ضرورة الناس إليه إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل ولا معنى التسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل، فيجب أن يلتزموا بما ألزمهم الله به)[106].

6- حالة الجهاد والحروب والكوارث، حيث تنظم أسواق بع السلاح ومستلزمات الحرب والجهاد، لأن الطلب سيزداد عليها، وخوفاً من ارتفاع أسعارها يسعر عليهم، يقول ابن تيمية، (وأما في الأموال فإذا احتاج الناس إلى سلاح للمجاهد على أهل السلاح أن يبيعوه بعوض المثل، ولا يمكّنون من أن يحبسوا السلاح حتى يتسلط العدو أو يبذل لهم من الأموال ما يختارون فإذا وجب عليه أن يجاهد بنفسه وكماله، فكيف لا يجب عليه أن يبيع ما يحتاج إليه في الجهاد بعوض المثل[107].

أما عن كيفية التسعير عند الحاجة إليه، فد بين، رحمه الله، أ ا تتم بأن يجتمع ولسي الأمر مع كبار تجار السوق وبحضور بعض العامة، منعاً لإعطاء التجار أسعار ومعلومات غير حقيقية، ثم يفاوضهم على السعر، هم طباعة وهو كولي أمر وممثل عن المشترين، حتى يتم التوصل إلى سعر يرضى به الباعة ويرضى به الإمام "المشترين" ويراعى في هذا السعر العدالة وتحقيق ربح معقول للباعة، يقول ابن تيمية، (وأما صفة ذلك عند من جوزه فقال ابن حبيب[108]:ينبغي للإمام أن يجمع وجوه أهل سوق ذلك الشيء، ويحضر غيرهم استظهاراً على صدقهم فيسألهم كيف يشترون وكف يبيعون ، فينازلهم إلى مافيه لهم وللعامة سداد حتى يرضوا ولا يجبرون على التسعير، ولكن عن رضا، قال: وعلى هذا أجازه من أجازه، قال أبو الوليد[109]: ووجه ذلك أنه ـذا يتوصل إلى معرفة مصالح الباعة و والمشترين ، ويجعل للباعـة في

---

[104] البشري الشوربجي، التسعير في الإسلام، مرجع سابق. ص 107.

[105] السيد محمد عاشور، التموين في الإسلام، المؤلف: 1975م. ص 99.

[106] ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق. ص12.

[107] المرجع السابق. ص 18-19.

[108] أبو الوليد الباجي، المنتقى شرح الموطا، مرجع سابق. ج5 ص 19.

[109] المرجع السابق. ص 19.

ذلك من الربح مايقوم م ولا يكون فيه إجحاف بالناس)[110].

إذن فأساس التسعير عنده العدل وتحديد السعر الذي لاوكس فيه ولاشطط[111]،أي غير مرتفع بشكل يضر بالمشترين ولا متدن ير بالباعة، وهو الذي عبر عنه عند تقويم العبد المشترك من أجل السراية حيث يقول ، (قوم عليه قيمة عدل لا وكس ولاشطط)[112].

ومن خلال استعراض نصوص ابن تيمية في التسعير نخلص إلى الشروط التالية في التسعير:

1-أن تنشأ حاجة عامة إلى السلع والخدمات مع ارتفاع أسعارها بشكل غير طبيعي يضر بالمستهلك ويجعل حياته صعبة وشاقة.

2-أن يكون سبب ارتفاع الأسعار تدخل التجار غير المشروع وتحكمهم في الأسعار، وليس ارتفاعاً بسبب قوى السوق "العرض والطلب"[113].

3-أن تسلك الدولة أو الحاكم كل السبل لحل المشكلة ، فإذا استنفذت كل السب لإصلاح وضع السوق ولم تنجح، عندها لابد من التدخل للتسعير.

4-مراعاة معيار العدالة في التسعير، فتراعى مصلحة المشتري ومصلحة البائع[114].

وهذا ما نبه إليه شيخ الإسلام من انه إذا سعر عليهم سعراً غير عادل، فسدت الأسعار واختفت الأقوات وأتلفت أموال الناس.

5-أن تأخذ الدولة أو ولي الأمر جميع الاحتياطات اللازمة لضمان سلامة وصول السلع إلى المواطنين بعد التسعير[115]، لذلك أدرج ابن تيمية التسعير في كتاب "الحسبة في الإسلام" ، على اعتبار أن الغلو في الأسعار والتلاعب فيها من المنكرات التي إزالتها من مسؤوليات المحتسب[116]، ويجبر البائع على البيع بالسعر الذي حدِد ،ويعاقب تعزيراً كمل من امتنع عن التسعير ورفض ما أوجبه

---

[110] ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق. ص23.

[111] حسين شحاتة/ نظرة ابن تيمية إلى المشكلات المعاصرة(1). مرجع سابق. ص9.

[112] ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق. ص24.

[113] مصطفى حسن سلمان وآخرون، المعاملات المالية في الإسلام. عمان: دار المستقبل للنشر والتوزيع 1990م. ص 95.

[114] مركز الاقتصاد الإسلامي / تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي في إطار الاقتصاد الإسلامي. القاهرة: الصرف الإسلامي الدولي للاستثمار والتنمية ص 38-39.

[115] المرجع السابق ص 38-39.

[116] البشري الشوربجي، التسعير في الإسلام، مرجع سابق. ص 128-129.

الحاكم أو المشرع عليه، فهو يأمر بالواجب الذي يعاقب على تركه[117]، والإجبار هنا على الالتزام بالتسعير إذا توافرت فيه صفة العدل، وهذا ما قال فيه ابن تيمية، (وأما إذا امتنع الناس من بيع ما يجب عليهم بيعه فهنا يؤمرون بالواجب ويعاقبون على تركه، وكلك من وجب عليه أن يبيع بثمن المثل فامتنع أن يبيع إلا بأكثر منه، فهنا يؤمر بما يجب عليه ويعاقب على تركه بلاريب)[118].

6-استشارة ذوي الخبرة وأهل الاختصاص، وهذا يتم من خلال لجنة التسعير، والتي فيها أعضاء من كبار تجار السوق ووجوه البلد.

7-أن يكون التسعير ثمرة تفاوض مابين الباعة ممثلين في وجوههم، وبين المشترين ممثلين بولي الأمر[119].

8-أن يراعى عند التسعير أنه ضرورة ويجب أن تقدر بقدرها، فهو حدد للضرورة ودفعاً للحرج، ولذلك يجب أن لا يكون إلا بقدر هذه الضرورة ولا تطلق له اليد والعنان[120].

ومن الأمور التي بحثها شيخ الإسلام مسألة البيع بأنقص من السعر، وهي منتشرة في العصر الحديث ولها الكثير من السلبيات[121]، وتثير الكثير من الخصومات والشغب وتلحق بالتجار أضراراً كبيرة[122]، وقد تناول اختلافات الفقهاء حولها كمايلي، يقول: (وقد تنازع العلماء في التسعير في مسألتين، إحداهما إذا كان للناس سعر غال فأراد بعضهم أن يبيع بأغلى من ذلك، فإنه يمنع منه في السوق في مذهب مالك[123]، وهل يمنع النقصان؟ على قولين لهم، وأما الشافعي[124] وأصحاب أحمد[125]،كأبي حفص العكبري والقاضي أبي يعلى والشريـف أبي

---

[117] رمضان علي السيد الشرنباصي ، حماية المستهلك في الفقه المقارن، القارة: مطبعة الأمانة، 1404هـ ص 75.

[118] ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق. ص23.

[119] مصطفة حسين سلمان وآخرون، المعاملات المالية في الإسلام، مرجع سابق. ص 95-96.

[120] البشري الشوربجي، التسعير في الإسلام، مرجع سابق. ص 102.

[121] محمد المبارك، آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تداخلها في المجال الاقتصادي، مرجع سابق. ص 116.

[122] عبد الهادي علي النجار، الإسلام والاقتصاد. (سلسلة عالم المعرفة)،/ الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. ع63 (آذار 1983م). ص 130.

[123] ابن جزي، قوانين الأحكام، مرجع سابق. ص 281وشرح الزرقاني على موطأ مالك، مرجع سابق. ج3 ص 299.

[124] النوري، المجموع شرح المهذب، مرجع سابق. ج13 ص 49-50.

جعفر وأبي الخطاب وبن عقيل وغيرهم فمنعوا من ذلك، واحتج مالك[126] بما رواه في موطئه عن يونس بن سيف عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب مر بحاطب بن بلتعة وهو يبيع زبيباً له بالسوق، فقال له عمر: إما أن تزيد في السعر وإما أن ترفع منسو قنا،وأجاب الشافعي[127]وموافقوه بما رواه، فقال:حدثنا الدراوردي عن داود بن صالح النمار، عن القاسم بن محمد، عن عمر انه مر بحاطب بسوق المصلى وبين يديه غرارتان فيهما زبيب،فسأله عن سعرهما،فسعر له مدين لكل درهم،فقال له عمر، قد حثت بعير مقبلةٍ من الطائف تحمل زبيباً، وهم يعتبرون سعرك، فإما أن ترفع السعر، وغما أن تدخل زبيبك البيت فتبيعه كيف شئت، فلما رجع عمر حاسب نفسه، ثم أتى حطباً في داره فقال: إن الذي قلت لك ليس بمعرفة مني ولا قضاء ، إنما هو شيء أردت به الخير لهل البلد، فحيث شئت فبع وكيف شئت فبع، وقال الشافعي[128]، وهذا الحديث مقتضاه ليس بخلاف ما رواه مالك، ولكنه روى بعض الحديث أو رواه عنه من رواه، وهذا أتى بأول الحديث وآخره، وبه أقول لأن الناس مسلطون على أموالهم، ليس لأحد أن يأخذها أو شيئاً منها بغير طيب أنفسهم إلا في المواضع التي تلزمهم، وهذا ليس منها، قلت وعلى قول مالك قال أبو الوليد الباجي[129]: الذي يؤمر من حط عنه أن يلحق به هو السعر الذي عليه جمهور الناس، فإذا انفرد منهم الواحد والعدد اليسير بحط السعر أمروا باللحاق بسعر الجمهور، لن المراعي حال الجمهور،وبه تقوم المبيعات،وروى ابن القاسم[130] عن مالك، لا يقام الناس لخمسة ، قال: وعندي أنه يجب أن ينظر في ذلك إلى قدر الأسواق، وهل يقام من زاد في السوق-أي في قدر المبيع بالدرهم مثلاً-كما يقام من نقص منه؟. قال أبو الحسن بن القصار المالكي: اختلف أصحابنا في قول مالك، ولكن من حط سعراً، فقال البغداديون: أراد من باع خمسة بدرهم والناس يبيعون ثمانية، وقال قوم من المصريين أراد من باع ثمانية والناس يبيعون خمسة، قال: وعندي أن الأمرين جميعاً ممنوعان ، لأن من باع ثمانية والناس يبيعون خمسة أفسد على أهل السـوق بيعهـم،

---

[125] القفال، حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، تحقيق ياسين درادكه، عمان: مكتبة الرسالة الحديثة، 1988م. ج4 ص 316-318.

[126] الإمام مالك، الموطأ، مرجع سابق. ص 350.

[127]النووي ، المجموع شرح المهذب، مرجع سابق. ج13 ص 50-51.

[128]المرجع السابق، ص 50-51.

[129] أبو الوليد الباجي، المنتقى شرح الموطأ، مرجع سابق. ج5 ص 17.

[130] المرجع السابق ص 17.

فربما أدى إلى الشغب والخصومة، ففي منع الجميع مصلحة، قال أبو الوليد[131]:ولا خلاف أن ذلك حكم أهل السوق، وأما الجالب ففي كتاب محمد لا يمنع الجالب أن يبيع في السوق دون الناس، وقال ابن حبيب ما عدا القمح الشعير إلا بسعر الناس وإلا رفعوا، قال: وأما جالب القمح والشعير فيبيع كيف شاء، إلا أن لهم في أنفسهم حكم أهل السوق، إن أرخص بعضهم تركوا ، وإن كثر المرخص قيل لمن بقي إما أن تبيعوا كبيعهم وإما أن ترفعوا ، قال ابن حبيب : وهذا في المكيل والموزون مأكولاً أو غير مأكول دون مالا يكال ولا يوزن، لن غيره لايمكن تسعيره لعدم التماثل فيه، قال أبو الوليد: يريد إذا كان المكيل والموزون متساوياً، فإذا اختلف لمس يؤمر بائع الجيد أن يبيعه بسعر الدون)[132].

وقد امتاز بحث ابن تيمية لمسألة التسعير بميزات منها:

1-أنه ادخل في التسعير العادل أموراً كثيرة ولم يقصره على المواد التموينية والأقوات، فأدخل سلاح الجهاد والملابس وآلة الحج وماء الطهارة.

امتازت دراسة ابن تيمية للتسعير بأ ا دراسة نظرية لا دراسة تطبيقية، مما جعله يهتم بالمبادئ والكليات أكثر من اهتمامه بالتفصيلات.

3-اعتمد على رأيه مع أنه أورد الآراء الفقهية إلا أنه يبرز رأيه وتفكيره المستقل، ولم ينقل عن غيره إلا في مجال الإيضاح مع المحافظة على رأيه الشخصي.

4-اهتمامه بالعدالة عند التسعير وبما يحقق مصلحة الباعة والمشترين، فلا وكس ولا شطط[133].

وأشاد العديد من الكتاب المعاصرين برأي شيخ الإسلام في التسعير، ومنهم، غازي عناية إذ يقول:

"ولنا القول بالأخذ بما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية، بأنه لايجوز التسعير إذا كانت الأسعار تتحدد وفق تفاعل عوامل العرض والطلب، ودون اتفاق من البائعين أو المشترين ، وبان التسعير جائز إذا كان هنالك تواطؤ من أيهما"[134].

ومنهم عبد الكريم زيدان، إذ يقول:

"والراجح ما هذه إليه ابن تيمية رحمه الله، فلولي الأمـر أن يسعر السلـع التي

---

[131] المرجع السابق. ج5 ص 18.

[132] ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق. ص20-22.

[133] حمد بن عبد الرحمن الجنيدل، مناه الباحثين في الاقتصاد الإسلامي، مرجع سابق. ج2 ص 284-285.

[134] غازي عناية، الأصول العامة للاقتصاد الإسلامي، مرجع سابق. ص 563.

يحتاجها الناس بأن يضع لها سعراً عادلاً يلاحظ فيه مصلحة أرباب السلع، بأن يوفر لهم ربحاً معقولاً مناسباً ويلاحظ فيه مصلحة الناس المشترين، بأن يجعل السعر بقيمة المثل أو أزيد منه بقليل ولاشك في انم في التسعير تقييداً لحق المالك في التصرف في ملكه وكلنه تقييد للمصلحة العامة، والمصلحة العامة معتبرة في الشريعة، ومن ثم أجاز التسعير لأن الباعة لم يتصرفوا في ملكهم بمقتضى العدل الذي يلزمهم به الشرع، فكان لابد من قيام ولي المر بحملهم على ذلك عن طريق التسعير"[135].

ومنه مصطفى حسين سلمان، إذ يقول:

"وهذا الرأي الأخير – أعني رأي متأخري الحنابلة- هو الرأي الذي نميل إليه ونرجحه ، لما فيه من إحقاق الحق ورفع الظلم عن فئة معين من ا تمع والمسألة في رأينا مبنية على التزام التجار بمنهج الله وتطبيق شريعته في الأرض، فإن تم ذلك فلا حاجة إلى إجبار الناس بالالتزام بالتسعير، أما إذا تعطلت أحكام الشرع وانحرفت الأمة عن منهاج الله فالتسعير يصبح واجباً، وبناء على ذلك نرى أن التسعير في أيامنا واجب شرعي، لبعد الأمة وانحرافها عن منهج الله وانتشار أهل السوء في ا تمع"[136].

ومن المفكرين المعاصرين الذين جاء رأيهم في التسعير مطابقاً لرأي شيخ الإسلام ابن تيمية يوسف القرضاوي،حيث يقول،"إن الإسلام يعمل على إيجاد السعر التوازني العادل ن خلال إعمال آليات السوق، ومحاربة جميع الأوضاع الاحتكارية، كما يجوز في الوقت نفسه لرئيس الدولة أن يتدخل في حالة الضرورة القصوى، ليحدد بعض أسعار السلع التي يتلاعب فيها التجار، بقصد تحقيق اربح الفاحش ضمن قواعد الإسلام الأساسية ومن أجل ذلك نرى رسول الله ﷺ حين غلا السعر في عهده والرسول يعلن من خلال ها الحديث أن التدخل في حرية الأفراد بدون ضرورة مظلمة ولكن إذا تدخلت في السوق عوامل غير طبيعية كاحتكار بعض التجار وتلاعبهم بالأسعار، فمصلحة ا موع هنا مقدمة على حرية بعض الأفراد،فيباح التسعير الجبري استجابة لضرورة ا تمع أو حاجته وقاية له من المستغلين الجشعين وليس معنى الحديـ ث

[135] عبد الكريم زيدان، القيود الواردة في الملكية الفردية للمصلحة العام في الشريعة الإسلامية، عمان: مكتبة الشائر، 1403هـ. ص 76.

[136] مصطفى حسين سلمان وآخرون، المعاملات المالية في الإسلام ، مرجع سابق. ص 95.

السابق حظر كل تسعير، بل قرر المحققون من العلماء وفي طليعتهم شيخ الإسلام ابن تيمية أن التسعير منه كما هو محرك ومنه ماهو عدل جائز"[137].

ثمن المثل:

ثمن المثل هو ثمن السلعة أو مثيلا ا في السوق ، ويحدده أهل الخبرة حسب متوسط ثمن السوق[138]، بحيث لا يلحق ضرراً أو ظلماً بأحد من أطراف السوق باعة ومشترين لذلك يجب أن يغطي هذا الثمن تكاليف الإنتاج أو الاستيراد مع هامش ربحي معقول[139]، وبالمحصلة فهو القيمة الحقيقية[140] للسلعة وليس ثمن السوق أو الثمن الذي تراضى عليه المتبايعان في عقد البيع.

وقد عرفه ابن تيمية بأنه سعر نفس السلعة في نفس المكان والزمان يقول: (ثمن المثل وهو السعر الذي يبيع به الناس، وهو ما ساغ به مثل تلك السلعة في ذلك المكان والزمان)[141] ويربطه بما تعارف عليه الناس فيقول: (مثل المسمى في العرف)[142]،ويوضح ذلك قائلاً ، (والعادة فإن المسمى في العقود نعان، نوع اعتاده الناس وعرفوه، فهو العوض المعروف المعتاد، ونوع نادر لفرط رغبة أو مضارة أو غيرهما، ويقال فيه ثمن المثل، ويقال فيه المثل لنه بقدر مثل العين، ثم يقوم بثمن مثلها، فالأصل فيه اختيار الآدميين وإراد م ورغبتهم)[143] والمقصود بذلك أن السعر أو الثمن هو الذي يتحدد بين البائع والمشتري في الظروف غير العادية، كأن يقلّ عرض سلعة ويزداد الطلب عليها فيتحدد ثمن، أما السعر الذي يتحدد في الأوضاع والأحوال العادية نتيجة تلاقي الطلب الحقيقي المعبر عن رغبات الناس مع العرض الحقيقي للسع من قبل المنتجين، فهذا هو سعر المثل أو ثمن المثل.

ويتحدث انب تيمية عن السعر وقيمة المثل وثمن المثل بنفس الشيء، والسبب في ذلك حسب اعتقاد الباحث هو أن السوق الإسلامية يتولد فيها السعر الحقيقي الناتج عن رغبة حقيقية من المستهلكين، وعرض طبيعي من قبل الباعة دون شوائب ،

---

[137] التسعير الجبري للسلع من منظور إسلامي. تحقيق حمدي خاف، مجلة الاقتصاد الإسلامي ع197س 17(ربيع الآخر 1418هـ) ص 66.

[138] رفيق المصري، أصول الاقتصاد الإسلامي، مرجع سابق . ص 133.

[139] سعيد سعد مرطان، مدخل للفكر الاقتصادي في الإسلام، مرجع سابق. ص 137.

[140] حسين غانم ، مدلولات ومفاهيم علم الاقتصاد والقيمة والثمن، مجلة الاقتصاد الإسلامي، ع61 (ذو الحجة 1406هـ) ص 38.

[141] ابن تيمية. الفتاوى. مرجع سابق. ج29 ص 345.

[142] المرجع السابق . ص 522.

[143] المرجع السابق. ص 522.

لذلك فالسعر المتولد هو السعر العادي أو الذي تعارف عليه الناس وهو قيمة السلعة الحقيقية، ويؤكد ذلك قول ابن تيمية ، (وفي الجملة فقد ى النبيﷺ عن البيع والشراء الذي جنسه حلال حتى يعلم البائع بالسعر، وهو ثمن المثل)[144]، وقوله: (والمسترسل الذي لا يماكس والجاهل بقيمة المبيع فإنه بم لة الجالبين الجاهلين بالسعر، فتبين انه يجب على الإنسان أن لايبيع مثل هؤلاء إلا بالسعر المعروف وهو ثمن المثل)[145]، ورغم ذلك فهو يتحدث أحياناً مميزاً بي ثمن المثل والسعر، فيقول: (والمقصود هنا انه إذا كانت السنة قد مضت في مواضع بأن على المالك أن يبيع ماله بثمن مقدر ، إما بثمن المثل وإما بالثمن الذي اشتراه به)[146].

ولا يغفل رحمه الله عن التأكيد على أن ثمن المثل يجب أن يكون متضمناً هامشاً ربحياً مقبولاً ومعقولاً لدى البائع، وإلا حدث خلل في السوق، يقول: (فلا يبيعون الحنطة والدقيق إلا بثمن المثل بحيث يربحون الربح بالمعروف من غير إضرار م ولا بالناس)[147].

ويتحدث ابن تيمية عن مسوغات ثمن المثل، ويبين انه من باب اعتبار الشيء بمثله وتفعيل للعدالة والقسط والعرف، يقول: (ومداره على القياس والاعتبار للشيء بمثله، وهو نفس العدل ونفس العرف الداخل في قوله، "ويأمرهم بالمعروف"[148]، "وأمر بالعرف"[149]،وهذا متفق عليه بين المسلمين، بل بين أهل الأرض، فإنه اعتبار في أعيان الأحكام لا في أنواعها، وهو من معنى القسط الذي أرس الله له الرسل وأنزل له الكتب، وهو مقابلة السنة بمثلها والسيئة بمثلها لكن مقابلة الحسنة بمثلها عدل واجب والزيادة إحسان مستحب والنقص ظلم محرم، ومقابلة السيئة بمثلها عدل جائز والزيادة محرم والنقص إحسان مستحب، فالظلم للظالم والعدل للمقتصد والإحسان المستحب للسابق بالخيرات)[150].

ثم يتحدث عن مداره وكيفية تحديده مبيناً أنه يتحدد بناء على اطلب الحقيقـي

[144] ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق. ص27.

[145] المرجع السابق. ص 28.

[146] ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق. ص26.

[147] المرجع السابق ص20.

[148] سورة الأعراف الآية 157.

[149] سورة الأعراف الآية 199.

[150] ابن تيمية . التفاوى. مرجع سابق. ج29 ص 521-522.

المضبوط بضوابط الحلال والحرام الشرعية، الناتج عن رغبة حقيقية في شراء تلك السلعة في الظروف العادية والطبيعية، فيقول: (ولهذا قال كثير من العلماء: قيمة المثل ما يساوي الشيء في نفوس ذوي الرغبات، ولابد أن يقال في الأمر المعتاد، فالأصل فيه إرادة الناس ورغبتهم، وقد علم بالعقول أن حكم الشيء حكم مثله، وهذا من العدل والقياس والاعتبار وضرب المثل الذي فطر الله عباده عليه، فإذا عرف أن إراد م المعروفة للشيء بمقدار، علم أن ذلك ثمن مثله، وهو قيمته وقيمة مثله، لكن إن كانت تلك الرغبة والإرادة لغرض محرم كصنعة الأصنام والصلبان ونحو ذلك، كان ذلك العوض محرماً في الشرع، فعوض المثل في الشريعة يعتبر بالمسمى الشرع، وهو أن تكون التسمية شرعية وهي المباحة، فأما التسمية المحظورة ،إما لجنسها كالخمر والخ ير، ، وإما لمنفعة محرمة في العين ونحو ذلك، فإن هذا ليس بتسمية شرعية فليسهو ميزاناً شرعياً يعتبر به المثل حيه لا مسمى)[151].

ثم يذكر المؤثرات على الأسعار والتي يجب مراعا ا عند تحديد قيمة المثل[152] ويذكر منها:

1-زيادة عر السلعة وقلتا، يقول: (إذا عرف ذلك فرغبة الناس كثيرة الاختلاف والتنوع، فإ ا تختلف بكثرة المطلوب وقلته فعند قلته يرغب فيه مالايرغب فيه عند الكثرة)[153].

2-زيادة الطلب وقته على السلعة، يقول: (وبكثرة الطلاب وقلتهم فإن ما كثر طالبوه يرتفع ثمنه بخلاف ماقل طالبوه)[154].

3-أهمية السلعة في حياة الناس، يقول : (وبحسب قلة الحاجة وكثر ا وقو ا وضعفها، فعند كثرة الحاجة وقو ا ترتفع القيمة مالا ترتفع عند قلتها وضعها)[155].

4-الوضع المالي والاجتماعي للمشتري ، يقول: (وبحسب المعاوض فإن كـان ملياً

[151] ابن تيمية . الفتاوى، مرجع سابق. ج29 ص 522-523.

[152] غازي عناية، الأصول العام للاقتصاد الإسلامي، مرجع سابق. ص 563.

[153] ابن تيمية . الفتاوى، مرجع سابق. ج29 ص 523-524.

[154] المرجع السابق ص 524.

[155] المرجع السابق ص 524.

ديناً يرغ في معاوضته بالثمن القليل، الذي لا يبذل بمثله لمن يظن عجزه أو مطله أو حجده)[156].

5-النقد وقوته، يقول: (ويحسب العوض فقد يرخص فيه إذا كان بنقد رائج مالايرخص فيه إذا كان بنقد آخر دونه في الرواج)[157].

6- قدرة المشتري على الوفاء بالالتزامات، يقول: (وذلك أن المطلوب من العقود هو التقابض من الطرفين، فإذا كان الباذل قادراً على التسليم موفياً بالعهد، كان حصول المقصود بالعقد معه بخلاف ما إذا يكن تام القدرة أو تام الوفاء)[158].

ويبين الحالات التي يلجأ فيها إلى تحديد ثمن المثل ويذكر منها:

1-ضرورة الناس إلى السلعة ، كمن عنده طعام زائد عن حاجته والناس في مجاعة، يقول: (ولهذا كان لولي الأمر أن يكره الناس على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه، مثل من عنده طعام لا يحتاج إليه والناس في مخمصة فإنه يجبر على بيعه للناس بقيمة المثل)[159].

2-أن يمتنع الباعة من البيع مع حاجة الناس للسلعة، يقول: (وأما الثاني فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليه من بيعها بقيمة المثل ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل)[160].

3-حالة الحصر، وهي انفراد شخص أو جماعة ببيع أو شراء سلعة مع منع غيرهم من بيعها أو شرائها، يقول : (وأبلغ من هذا أن يكون الناس قد التزموا أن لا يبيع الطعام أو غيره إلا أناس معروفون لاتباع تلك السلع إلا لهم ثم يبيعو ا هم، فلو باع غيرهم ذلك منع إما ظلماً لوظيفة تؤخذ من البائع وإما غير ظلم، لما في ذلك من الفساد ، فههنا يجب التسعير عليهم، بحيث لا يبيعون إلا بقيمة المثل ولا يشترون أموال النسا إلا بقيمة المثل بلا تردد في ذلك عند احد من العلماء)[161].

---

[156] المرجع السابق ص 524.

[157] المرجع السابق ص 524.

[158] المرجع السابق ص 524.

[159] ابن تيمية . الحسبة في الإسلام، مرجع سابق. ص12.

[160] المرجع السابق ص 12.

[161]المرجع السابق ص13.

4-الاضطرار إلى طعام الغير، يقول: (والإكراه على أن لايبيع إلا بثمن المثل لا يجوز إلا بحق ، ويجوز في مواضع مثل المضطر إلى طعام الغير)[162].

5-وجود بناء أو شجر في ملك الغير يتضرر صاحب الملك من دخول أو خروج الناس إليه، يقول: (ومثل الغراس والبناء الذي في ملك الغير فإن لرب الأرض أن يأخذه بقيمة المثل لا بأكثر)[163].

6-السراية في العتق، يقول: (وكذلك السراية في العتق، كما قالب النبي صلى الله عليه وسلم، "من أعتق شريكاً له في عبد، وكان له من المال ما يبلغ ثمن العبد، قوم عليه قيمة عدل لا وكس ولاشطط، فأعطى شركاءه حصصهم ، وعتق عليه العبد، وإلا فقد عتق منه ما عتق"[164])[165].

7-شراء مستلزمات العبادات، يقول : (وكذلك من وجب عليه شراء شيء للعبادات كآلة الحج ورقبة العتق وماء الطهارة فعليه أن يشتريه بقيمة المثل)[166].

8-النفقة الواجبة، يقول: (وكذلك فيما يجب عليه من طعام أو كسوة لمن عليه نفقته إذا وجد الطعام أو اللباس الذي يصلح له في العرف بثمن المثل)[167].

9-تواطؤ الباعة والمشترين، يقول : (فمنع البائعين الذي تواطؤا على أن لا يبيعوا إلا بثمن قدروه أولى، وكذلك منع المشترين إذا تواطؤا على أن يشتركوا ويكونون قد اتفقوا على ظلم الناس، حتى يضطر إلى بيع سلعهم وشرائها بأكثر من ثمن المثل، والناس يحتاجون إلى ذلك وشرائه، وما احتاج إلى بيعه وشرائه عموم الناس فإنه يجب ألا يباع إلا بثمن المثل إذا كانت الحاجة إلى بيعه وشرائه عامة)[168].

10-الحاجة إلى سلاح ومستلزمات الجهاد، يقول: (وأما في الأموال فإذا احتاج الناس إلى سلاح للجهاد فعلى أهل السلاح أن يبيعوه بعوض المثل)[169].

11-الجمع بين شراء القمح وصناعة الخبز، يقول: (فلا يبيعوا الحنطة والدقيــق إلا

---

[162] المرجع السابق ص 13.

[163] المرجع السابق ص 13.

[164] صحيح البخاري، مرجع سابق. كتاب الشركة 9-10 ج3 ص 278 وصحيح مسلم بشرح النووي. مرجع سابق. ج10 ص 135.

[165] ابن تيمية . الحسبة في الإسلام، مرجع سابق.ص13.

[166] المرجع السابق ص 13.

[167] المرجع السابق ص 13.

[168] المرجع السابق ص 13-14.

[169] المرجع السابق ص 18.

بثمن المثل ، بحيث يربحون الربح بالمعروف من غير إضرار م ولا بالناس)[170].

ويرى الباحث أن ثمن المثل هو الذي يحدده أصحاب الخبرة، اعتماداً على ثمن مثل السلعة في مثل السوق ومثل الظروف ، وهو الثمن الحقيقي الذي يتولد من تقابل العرض السليم مع الطلب الحقيقي في الظروف العادية، ويستمر ويشتهر بين الناس حتى يتعارفوا عليه، وهو يختلف عن السعر الذ1ي يتولد أحياناً في ظروف عدم توازن في العرض والطلب، وقد يكون أكثر أو أقل من سعر المثل. وسعر المثل يشم هامشاً من الربح ويحقق العدالة للبائعين والمشترين، ويلجأ إله عادة عندما لاتعمل قوى السوق ولا تعطي مؤشراً حقيقياً عن الأسعار ، اعتماداً في تقديره على العرف والعادة ومشورة أصحاب الاختصاص، وفي حالات بن بعضها شيخ الإسلام. والملاحظ انه في السوق الإسلامية المنضبطة بأخلاق وقيم تعاليم الإسلام، فإن السهر هو نفسه ثمن المثل في أغلب الأوقات، وإذا ما حدث خلل وأدى إلى فارق بينهما يتدخل ولي الأمر لإعادة الأمور إلى مسارها.

[170] المرجع السابق ص 20.

رأي وحوار

الإصلاح التربوي:
العلاقة بين الرؤية الكونية والمنهجية والأداء التربوي

عبد الحميد أحمد أبو سليمان*

في **هذه الورقة يحاول** الكاتب توضيح العلاقة بين الرؤية الكلية والمنهجية والأداء التربوي ،وكيف أن تصحيح الرؤية الكونية الكلية والمناهج المعرفية المتبعة في الفكر التربوي والممارسة التربوية أمر ضروري لنجاح الإصلاح التربوي .

ويخلص الكاتب إلى أن الدافع الغريزي للأبوة الذي يقود إلى العمل المخلص الدائب لما فيه مصلحة الطفل والناشئة هو المفتاح الأساسي للتغيير في ا تمع وإعادة بناء العقلية والنفسية المسلمة ، وذلك إذا قام المفكرون والمثقفون والتربويون بمهمتهم العلمية الثقافية التربوية في صياغة الخطاب المقنع للآباء والأمهات من أجل تجنيد نفوذهم النفسي الغريزي للتغيير البناء في نفوس الأطفال والناشئة.

وحاول الكاتب في هذه الورقة ،لتحقيق تلك الأهداف،متابعة السير التاريخية للفكر والثقافة الإسلامية ومناهجها المعرفية وما لحق ا من تغيير وتطوير يعكس الرؤية الكونية على عصورها المتلاحقة ،وأثر الظروف البيئية على التغيرات التي طرأت على هذه الرؤية ،ومن ثم على مناهج المعرفة اللازمة للتجارب مع هذه التطورات وأثر ذلك وانعكاسه على المناهج التربوية،

---

* دكتوراه في العلاقات الدولية من جامعة بنسلفانيا سنة 1973م، رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية.

وتكوين العقلية والنفسية لأبناء الأمة في مختلف المراحل التي مر ا تاريخ الأمة وحضار ا حتى اليوم.

وأوضح الكاتب أنه من خلال فهم العلاقة بين الرؤية الكونية ومناهج المعرفة ومناهج التربية،يمكننا إعادة صياغة هذه الرؤية والمناهج لتعكس واقعنا ،وتستجيب لحاجات الأمة وظروفها وإمكانا ا ،والتحديات التي تواجهها إعادة بناء عقلية أبنائنا وبنائهم النفسي اللذين يقوم عليهما بناء ا تمع وأداء أفراده ومؤسساته، ويرسم طريق عطائه العمراني والحضاري.

وأوضح البحث كذلك أن أي إصلاح لا يقوم على فهم كلي شمولي لهذه العلاقات يكون إصلاحاً عشوائياً،لايكتب له النجاح ولا تتحقق أهدافه الأساسية.

كذلك استعرضت هذه الورقة طبيعة الرؤية الكونية التي جاء ا القرآن الكريم ومناهج الفكر التي انبثقت عنها ،ثم ما طرأ على ا تمع الصدر الأول من تغيرات نجم عنها الصراع والفصام بين صفوة الفكر والعلماء ،وصفوة السياسة والحكم والسلطان وأثر ذلك على قدرة كل فريق على أداء دوره، وما نجم عن ذلك من تشويه للرؤية الكونية الإسلامية التي أدت إلى تغيير في مناهج الفكر لكي تصبح –معصحبها من فكر ومنطق نظري إغريقي –مناهج تابعة جزئية انعكست على ثقافة الأمة ومناهجها المعرفية لتصبح رؤية اجتماعية،قاصرة،فردية،سلبية،ذات مناهج معرفية،جزئية،نظرية،استظهارية،تثبط الدوافع وتقضي على طاقات المبادرة والإبداع في الأمة ،يأخذ ا الآخرون من يد الأمة قصب السبق ،وينتهي آخرها إلى الضعف والعجز والهوان.

ولكي تتضح الرؤية فإن البحث يبدأ النظر من الواقع المعاش نظراً إلى الماضي لفهم الحاضر للحصول على رؤية مستقبلية مبنية على فهم سليم لمواطن القوة والضعف في بناء الأمة،ومعرفة علمية بقوى النمو والتغيير في كيا ا.

أين نحن اليوم:

ليس موضع جدل أن الأمة الإسلامية في كليتها تعاني اليوم من أزمة وجود حضاري وتقبع في هوة يتزايد مداها مع أمم العالم التي تملك زمام التقدم العلمـي

والتكنولوجي ليبلغ قيمة إنتاج الأمة أقل من قيمة ربع إنتاج اليابان.

فإذن كانت اليابان ليست إلا مجموعة جزر بركانية صغيرة ،ضئيلة الموارد الطبيعية،تغطي جل سطحها الجبال،وتعصف ا الزلازل والبراكين،ويقطنها ما يقرب 130مليون نسمة أدركنا مدى الهوة التي بلغها ضعف أداء الأمة وأبنائها في مجال العلوم والعمران.

فالأمة ،رغم ثراء تاريخها وعظيم عطائها الحضاري على مدى عدد مديد من القرون التي انفردت فيها الأمة الإسلامية بالعطاء العلمي والحضاري ،فإ ا اليوم إما تمثل مصدراً لإنتاج المواد الخام والعمالة اليدوية في استخراج المواد الخام وتركيب المنتجات والصناعات المستوردة.

فإذا كانت صادرات العالم الإسلامي من المواد الخام تساوي الآلاف القليلة من الدراهم ،فإن واردات العالم الإسلامي من الصناعات التقنية العالمية تساوي الملايين الكثيرة من الدنانير،والفرق بين منتجات مواردنا ومواردهم هو فعل العقل الحضاري المبدع في مجالات العلم والمعرفة والتقنية .

إن تخلف أداء الأمة الإسلامية في مشارق الأرض ومغار ا لم يفقدها فقط موقع الصدارة وعز القدرة وريادة الطريق،ولكنه هدد كيا ا السياسي والاقتصادي والثقافي وأثخنها سياسياً واقتصادياً وثقافياً وعسكرياً،بحيث لم يعد لها الكثير من مقومات الأمم إلا الرسوم والشعارات المموهة الزائفة التي لا تخفى إلا على أبناء شعو ا الغارقة في الجهل والغفلة.

ومنذ أن زلزلت غيبوبة الأمة سنابك خيل الغزاة والأمة تتململ في سبا ا على محاولات أيدي المخلصين من أبنائها ،لتحريك طاقا ا الكامنة واستعادة وعيها الحضاري ،وتجديد منطلقا ا السامية . وأخذت هذه الجهود عدداً من المسالك بين جهود دائبة مخلصة،تعمل على تأكيد الهوية وإثارة مكامن الاعتزاز في الأمة وأبنائها من سير غابر أبطالها وبناة حضار ا والغوص في مكنون تراثها، والكشف عن روائع نفائسه التي أسهم ا في رفع بناء الحضارة الإنسانية حين كانت الأمم تغفو في جهالتها ،وانحطاط رؤاها الكونية،ومناهجها الفكرية.

وعلى أهمية ما قدم المصلحون والمخلصون من الجهود لرفع معنويات الأمة وإعادة الثقة النفسية لها في مواجهة الهجمة الشرسة عليها من أعدائها ،وما يحققونه من وجوه القهر والغلبة لمقدرات الأمة؛وعلى أهمية ما يبذله المصلحون من جهود ثقافية وسياسية وجهاد لإصلاح أداء الأمة وإرساء دعائم كيا ا،والحفاظ على هويتها ،ودفع الهجمات الثقافية والسياسية والاقتصادية والعسكرية التي تتناوش جسدها في كل موضع ؛إلا أن هذه الجهود لم تفلح حتى اليوم أن تكون على مستوى التحدي الذي تواجهه الأمة في إعادة صياغة العقل المسلم والنفسية المسلمة لتتحلى بصفات إنسان الاستخلاف،ورائداً للإتقان،ومبدعاً للعمران،وقائداً ومرشداً لنهج الحضارة الإنسانية.

ليس لنا على كل الأحوال ،ونحن ورثة رسالة الإسلام إلا مواصلة العمل ،والبحث والجهد لمعرفة الداء ،واستكمال النقص ؛لتكون الأمة على مستوى التحدي العلمي والحضاري الذي يطرحه الغرب، وحتى يمكن للأمة –ممتطية ركب القدرة والإبداع والإتقان والعمران-أن تجسد هداية الإسلام،وأن تطرح بدورها على أمم الأرض تحديها الروحي الأخلاقي الحضاري الذي يحقق للإنسان بعده الروحي ،والسلام الحقيقي، والمعنى الكامل للوجود الإنساني .

ولن يتحقق هذا الهدف إلا إذا استكمل رواد الإصلاح والمخلصون من أبناء الأمة أدوا ا المنهجية بالفكر الشجاع الناقد ،الذي يتخطى الأساليب الدفاعية التي تقف في جوهرها عند حدود رفع الروح المعنوية للأمة ،وإثارة روح المقاومة عند أبنائها في وجه الهجمات المعادية الشرسة لكل مقومات الأمة وقواعد بنائها.

إن النظرة النقدية هي أداة منهجية لدفع قوى النهضة والتجديد في فكر الأمة وأدائها .فالنظرة النقدية في جوهرها نظرة إيجابية لا تنطلق إلا من موقع الثقة بالذات وما تمثله من طاقات كامنة وثروة دفينة ،ولكنها لا تكتفي بعرض الإيجابيات ،وإنما تتخطاها لمعرفة السلبيات والكشف عن العيوب والانحرافات لترشيد المسار وسد الثغرات واستكمال الأدوات.

إن غياب النظرة النقدية الذاتية الشجاعة الجادة في فكر كثير مـن مفكـري

الأمة وما يلاقيه فكر النقد والتمحيص من مقاومة ونفور لا يسمح بالحوار والتمحيص وتدقيق الأمور ،فإن ذلك مرجعه الإحساس بالضغط والعجز الذي يجب ألا نقبله أو نستسلم له.

يجب على المفكر المسلم ،والقيادي المسلم، والمربي المسلم، والمثقف المسلم ، أن يرحب بكل شاردة وواردة من النقد البناء الهادف إلى فهم أعمق وأشمل لحال الأمة وتحسس مواطن الداء في كيا ا ما دام ذلك لا يمس ثوابتها من الإيمان بالله وكتابه ورسوله،واليوم الآخر ،وقصد الخير والعدل في الحياة .

هذه قضية ثقافية منهجية أساسية يجب أن نتحلى ا ،ونربي أبنائنا عليها حتى يربى فيهم حس الإحسان والمسؤولية ،ويقوم في نفوسهم ميزان الصلاح والإصلاح ومقاومة الفساد ودرء الانحراف.

وقفة تأمل:

وإذا أدركنا أن الأمة لا تنقصها الموارد الخام البشرية والمادية ،وأن الأمة غنية بالغايات والمبادئ والقيم الإسلامية السامية ،فلا بد من إرجاع قصور أداء شعوب الأمة إلى تشوهات الجانب الثقافي الذي ينتج في أساسه عن قصور مناهج الفكر وتشوهاته التي لا بد أن تعكس على مناهج تربية أبناء الأمة وتكوين عقلية أبنائها وبنائها النفسي.

إن الاقتصار على النظر الجزئي في تتبع وجوه قصور أبناء الأمة وشعو ا الأداء السياسي والاقتصادي والتكنولوجي،وتخلف مؤسسا ا ،وتفاصيل هذا القصور والتخلف لن يمكن مفكري الأمة من إدراك كليات الأزمة التي تواجه الأمة وشعو ا ،ومن تشخيص أصل الداء ومعرفة كوامن البلاء.

إن حركات الإصلاح الإسلامي قد تنادت بجهاد الإصلاح والتقويم منذ سقوط الخلافة الراشدة ،وانتهى رجال مدرسة الخلافة (المدينة) إلى العزل والعزلة بعد أكثر من مئة عام من الصراع والمناجزة لدولة القبليات والعصبيات والنعرات ليتضاءل دورهم في قيادة الأمة وسياسا ا ومؤسسا ا وحركتها الاجتماعية ،مما باعد بينهم وبين الواقع وشوه بالضرورة إدراكهم لحركة الحياة وا تمع.

ولأكثر من ألف عام بعد أن بلغت العزلة والفصام بين الصفوة الفكرية والصفوة السياسية مداها،وخيم الجمود الفكري والاستبداد السياسي على مقدرات الأمة ،ولم يعد يخفى ما بلغته الأمة من التدهور والانحطاط،لم يستطع نداء المفكرين والمصلحين –منذ صيحة أبي حامد الغزالي في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) في "إحياء علوم الدين" ومشروعا م الإصلاحية الإسلامية الحضارية –أن يحقق أهدافها العليا في ضة الأمة ،والعودة ا إلى ما هي جديرة به في موقع القيادة والريادة الإنسانية.

ولعل مشروع الإصلاح الإسلامي-الذي قدمه عبد الرحمن الكواكبي في كتابيه"أم القرى" و "طبائع الاستبداد"في بداية القرن العشرين –مازال الأساس الذي يدور في رحاه الفكر الإسلامي والحركة الإسلامية حيث يتمثل الجهد في الوقوف عند عرض مبادئ الإسلام السامية في التوحيد والعدل والشورى والتضامن من ناحية ،وفي تحميل الحكومات والصفوة السياسية مسؤولية تدهور الأمة وانحطاط أدائها.

ورغم مضي قرن من الزمان على هذا المشروع ،وقرون كثيرة على سواه من الدعوات والمشاريع دون أن يبلغ مشروع الإصلاح الإسلامي غاياته في ضة الأمة وتحريك كوامن طاقا ا على مستوى العصر والتحديات المطروحة فيه،فإننا إن أخذنا نسبية حركة الإنسانية سنجد أن هوة العجز والقصور في أداء شعوب الأمة تزداد اتساعاً في ميزان العلم والتقنية والعمران .

لذلك كان لا بد من وقفة جادة تنظر نظرة نقد ذاتي شجاعة في أعماق الأمة وكليات كيا ا فيما وراء المفردات والتفاصيل والأعراض ؛لمعرفة أصول الداء وكوامن الأدواء ،وجوهر منطلقات الإصلاح والتغيير.

وإذا شخصنا جوهر انحطاط الأمة وتخلف ركبها ،بأنه قصور أداء أبنائها وشعو ا في مختلف وجوه الأداء الحياتي ،في السياسة والاقتصاد والمعرفة والعمران،مع ضعف وازع الترابط الاجتماعي ،وسلبية النظرة إلى الحياة بحيث لا يعدو مطلب الأمة إلا البقاء ،وتأمين لقمة العيش خلواً من التطلعات الإبداعية العمرانية التي يكون للحياة الإنسانية معنى دو ا؛إذا صح هـذا التشخيـص فإن

السؤال كيف أمكن أن تتحول أمة الاستخلاف إلى هذا القدر من العجز والقصور والتخلف،وإلى هذا القدر من التفكك والتنازع والتناحر ،وإلى هذا القدر من القهر والاستبداد،وإلى هذا القدر من المهانة والخنوع والضياع؟!

للإجابة عن مثل هذا السؤال لا بد من الالتفات إلى ثقافة الأمة التي تنبئ عن بناء عقليتها وعن مناهج تربيتها ،وعن تكوين نفسية أبنائها ،فالثقافة هي الجذور التي تستمد منها شجرة ا تمع طبائعها الأساسية التي تشكل نوع ثمار أدائها ومذاق عطائها.

كيف بدأت الأزمة:

وجوهر تراثنا الثقافي الذي تمتد فيه جذور كياننا هو الموروث الفقهي بدءاً من عهد تكوين المذاهب الفقهية والعقيدية ،التي قام على بنائها ورصفها مثقفو الأمة وعلماؤها في عزلتهم السياسية العمرانية في دأب وإخلاص وتجرد،مما أغنى حبكتها ،ورصع رقعتها بمفردات النفائس الفكرية ،حتى أصبحت مع الزمن غشاء على بصر الأمة ،فلم تعد ترى أصول الرؤية القرآنية إلا بلو ا وما ناسب قوالبها فإذا خالف ظاهر الكتاب والسنة قول الصاحب تأول المقلدون الكتاب والسنة ليوافق قول الصاحب.

فإذا شئنا حقاً إصلاح الأداء والقضاء على أسباب قصوره وسلبيته،فإنه لا بد لنا من العمل الجاد على الإصلاح الثقافي وتنقية المدخلات الثقافية في نظام الأمة المعرفي ومناهجها التربوية .

والتلوث الثقافي والتقنية الثقافية لا تحدث عشوائياً، ولكنها ثمرة مناهج التفكير التي تكون العقلية وتولد الأفكار ،وتنمي القابليات ،وتشكل النفسيات في قدر ا أو قصورها ،وفي علميتها أو خرافتها،وفي إيجابيتها وإقدامها ومبادر ا أو في سلبيتها وإحجامها ورهبتها .

ومناهج الفكر إنما هي الأدوات التي يبنيها العقل ويرسم خطتها متأثراً ببيئته وحاجاته والظروف التي تحيط به،فإذا تغيرت البيئات والحاجات والتحديات والظروف التي تحيط بالإنسان،فإنه إذا لم يقم المفكرون والعلماء بإعادة النظـر في

مناهج الفكر وإعادة رسم خطتها لتناسب البيئة والحاجات والتحديات والظروف المستجدة المتغيرة أمام الأمة،فلا بد أن تنشأ لدى الأمة أزمة فكرية خطيرة ـدد كيا ا وتقضي على فرصها في الإصلاح والتجديد.

ولذلك علينا أن نتعرف إلى البيئة والظروف التي أحاطت بأرباب التراث الإسلامي والظروف التي أحاطت ـم في أثناء بناء هذا التراث والمناهج الفكرية التي بنوها ورسموا خطتها ،حتى يمكننا في ضوء الظروف التي تحيط بنا ،والتحديات التي تواجهنا،فهم وجوه الإحسان،ووجوه القصور في ذلك التراث ضمن ظروفها وضمن ظروفنا ،وحتى يمكننا معرفة معالم خطة بناء المناهج التي تناسب بيئتنا وظروفنا والتحديات المطروحة على أمتنا ،وحتى تكون هذه المناهج هادياً لنا لتنقية الثقافة التي نقدمها لأبنائنا ،وتصفية رؤية أصول حضارتنا ومعارفنا، بما يعين على حسن بناء عقلية ونفسية أجيالنا ومؤسسات مجتمعاتنا.

عوامل التغير والانحطاط:

لقد بدأ الإسلام-بصفاء سماء الصحراء وتوهج كواكبها في حالك ظلام ليل الجاهلية –برؤية قرآنية كوونية توحيدية فطرية سائغة، وقيم ومبادئ هادية تقصد إلى الخير والإحسان والإتفاق، وتحيي الضمائر وتبني حسن المسؤولية، وقد جسد رسول الله عليه أفضل الصلاة والسلام هذه لارؤية وهذه الرسالة في مجتمع العدل والتضامن والشورى، وخاطب الناس على قدر عقولهم، وساسهم بما يناسب أحوالهم، يوقر كبيرهم ويرحم صغيرهم ، ويقيم العدل بينهم ويتولى بالعناية والرعاية ضعيفهم، وتابعه في ذلك حكومة خلفائه وأصحابه الذين آمنوا برسالته، التي دعا وبشر ا العرب الكرام الأحرار، فخالطت سويداء قلوب أبناء الصحراء العذراء البضة الطرية، داعياً إلى التفكر والتدبر والعبرة والنظر،والعمل الصالح فيما ينفع دينهم ودنياهم. وكانوا أقوياء فأخذوها بقوة وأمانة وتقابلوا معها في يسر وتلقائية وسن بصيرة،لتنقى عقولهم ونفوسهم من أدران الجهالة الوثنية، وتدفعها إلى مدارج التوحيد والاستخلاف والعمران.

ومع سرعة امتداد دولة الإسلام اندس تحت عباء ا-التي وصـت أرضهـا ما

بين شواطئ بحور الظلمات-كثير مما حوته من القبليات والعصبيات والتقاليد والعقائد والديان والفلسفات الأعرابية واليهودية والنصرانية وا ـوسية والهندوكية والفلسفات والثقافات. وكان لابد أن ينال القادة والمعلمين والأصحاب من الإعياء بسبب تفاقم الأعباء وسطوة السنون وعادية الموت والفناء، وكان لابد أن تتفاعل هذه العوامل –مع ضعف إمكانات إعادة التربية لأبناء هذه الشعوب الكثيرة وفي وقت قصير- لينجم عنها صراعات تختلط فيها الأهداف والغايات، وتطل من بينها رؤوس فتن العصبيات والعنصريات وبقايا التقاليد والفلسفات.

وبحكم تلاحق الأحداث، وضعف الوسائل، وجسامة التحديات التي واجهت دولة المدينة في مجال التربية أمام سيل القبائل والشعوب التي خضعت لدولة الإسلام، وجندت في مؤسساته وجيوشه، وقد حكم السيف للفصل فيما شجر بينها من الصراعات ، لذلك كان لابد أن تلحق الهزيمة بالقليل المثخن، وأن يخلو وجه السياسة والسلطان وتصريف الحياة لزعامات العصبيات والعنصريات وطلاب المنافع ورجال الأحزاب لينعزل رجال الفكر والعلم والدعوة في المساجد والزوايا للدرس والتأليف والتعليم والفتوى في خاصة شؤون الأفراد،وفي معرفة أصول عقائدهم وأداء شعائرهم وما يريدون من أمور عقودهم ومعاملا ـم، والحكم فيما ينشأ بينهم ويلجؤون إليهم فيها من خلافا ـم.

هذا العزل والانعزال أضعف حس المثقفين والعلماء والدعاة بواقع تفاعلات ا ـتمع متغيراته وفعل عامل الزمان والمكان في تشكل واقع الإنسان المسلم وتصورات وتحدياته.

ولما كان واقع العلوم والمعارف ولاسيما الإنسانية منها ماتزال في مهدها ، يسيطر عليها الفكر النظري والتيه الغيبي الفلسفي والمنطق الصوري اليوناني، فلا عجب أن تغم الرؤية الاستخلافية العلمية الفطرية الإسلامي، وأن يتسلل إلى الفكر الإسلامي في التيه الصوري منهج فكري يعكس هذه العزلة الاجتماعية والغيبة الفكرية، ويستجيب لواقعها لينتهي الأمر بالعلم والعلماء لأن يغلق فكرهم في حلقة مدرسية تدور في حلقات مفرغـة مـن الدراسـات النظـرية

التاريخية تجدب معها القدرة على الاجتهاد والتجديد والإبداع.

في هذه البيئة الفكرية النظرية القاصرة المغلقة لا عجب أن تتحول العقيدة في عهودها المتأخرة، وبكل حسن النية، إلى سفسطة جدلية نظرية معزولة عن الواقع، الذي كان يجب أن تكون هذه العقدة أساس نظامه. ولاعجب أياً أن تنشأ منهجية فكرية مدرسية جزئية تبنى على التقليد والمحاكاة، تتجمد فيها الصور، وتثبت فيها المتغيرات، ويمحى فيها الزمان والمكان، ويهمش في فلكها المغلق المتحجر المعتم كل عقار نير ولاعجب في هذه البيئة الفكرية النظرية المغلقة أن تتشوه الرؤية الكونية فيغيب البعد العام في طرحها، وتخيم السلبية على هذا الطرح فتحظى الشعائر وأعمال الذكر، وما تيسر أمره للقابعين في المدارس والزوايا والتكايات بشرف لقب "العبادات"، ويهون من شؤون جهاد الحياة وإدارة دفتها في استخلاف العمران لتقلص ويهون من شأ ا بمسمى "المعاملات".

ولاعجب في بيئة هذا الفقر الفكري أن يقع الفكر النظري المدرسي المعزول في وهم التعارض بين "العقل" و "النقل"، حيث يصبح العقل في كثير م جوانبه توهمات وسفسطات، وحيث بكون النقل في كثير من وجوهه تقليد ومحاكاة تدور معها رحى علاقة العقل والنقل في عالم الأوهام خارج نطاق الزمان والمكان.

ولاعجب أن يهمش المبدعون ويحاربوا، ولاعجب أن تخمد طاقة الدفع وكموامن القوة، دون أن تتمكن تراكمات الصنائع من الحد من عوامل التمزق والانحطاط غزو الأعداء.

لاعجب في بيئة هذا العجز الفكري أن تتمزق ثقافة الأمة وتتوزع وتضعف روابطها في الزمان والمكان، ولاعجب أن ترى في المكان أثر الأساطير والخرافات والتقاليد الموروثة من ثقافات شعوب المسلمين طاغية، تكاد تمزق وحدة ثقافة الأمة وتجعلها كالثوب الخليق المرقع، ولاعجب أن ترى في الزمان عزلة ثقافية العلماء المدرسية ومصطلحا ا وقضاياها التاريخانية عنة ثقافة العامة الساذجة الخرافية السلبية الاتكالية ، وعـ ن ثقافة المدنيـ ن والمتغربين بحيـ ث لا

تتواصل ثقافا م ولا تتلاقح أفكارهم، ولا تتكامل قواهم، ويتعادى ويلغى بعضهم بعضاً.

طريق الإصلاح:

لقد حض القرآن الكريم الإنسان على إعمال الفكر وحذّر من المحاكاة والمتابعة العمياء، وحض على التفكير والتدبر في الكون وسننه وآياته، والسعي في إعمار الأرض بالعدل والإحسان والحق والرحمة.

ولم يكن عبثاً أن جاء القرآن الكريم هداية في كليات الحياة في الغيب والشهادة، ولم يفصل إلا فيما هو من ثابت السنن والطبائع ، ولم يكن عبثاً أن ينف الصحابة أوامر رسول الله ﷺفي شؤون حيا م، بوصفه عليه الصلاة والسلام الحاكم المدبر لشؤون ا تمع، من غير أن يحتجوا بأن تلك الأوامر والتوجهات لم ترد في القرآن، ومع ذك فإنه اهم عن الكتابة والتدوين لأقواله حتى لا يختلط ذلك بالهدي القرآني الموجه إلى أصل طبع الإنسان وحاجت في كل زمان ومكان. ولايمكن أن يفهم هذا النهي على أنه ضن بالحفظ والصون على أي قدر من الوحي، غنما قصد به مراعاة حاجات الرعية من قومه الذين كان يحكمهم ومراعاة مقتضيات حكمهم وتوجيههم، وذلك شيء مختلف عن متواتر الأفعال وعن أركان الدين التي تتخطى الزمان والمكان، وهذه كان يروي فعل النبي ﷺ لها جميع عظيم عن جمع عظيم من الناس.

وليس عبثاً حرص الخلفاء الأصحاب أن لا يتداول الناس مرويات أحاديث رسول الله صلى الله علي وسلم خشية أن يصرفوها إلى حال غير الحال المعنية على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. وليس عبثاً أن يجتهد الخلفاء الأصحاب في كثير من أحالهم على غير ظاهر شبهها بأحداث السنة النبوية ، وعلى غير قياس عليها لما يعمونه من تغير الأحوال ومدلولات الأحداث.

وليس من المستغرب بعد أن اعتزل رجلا اللم والمعرفة وطلاب الصلاح والإصلاح، وعزلوا سياسياً واجتماعياً واقتصادياً في المساجد والزوايا والمدارس أن يلجؤوا إلى جمع كل شاردة وواردة من أحاديث سنة النبي صلـى الله عليـه

وسلم أصحابه ، يستقون منها المعرفة في تيه الغيبة الاجتماعية وقلة الخبرة والدراسية السياسية، وأن يتوسع الرجال في الجمع، وأن يتجرأ الكثير منهم على الرواية التي يزداد مع مرور الزمن استعصاؤها على الضبط والتدقيق وفحص حال السابق من رجالا ا، وفي عصور عصفت ا الصراعات والفتن.

وليس من المستغرب أن يزداد مع الزمن محاكاة الصور التاريخية وتصورا ا، والرغبة عن إعمال الفكر، والاجتهاد والاكتفاء بالنصوص المغلقة حقاً أو باطلاً بالقدسيات . وأصبح كثير من موهومها وضعيفها ومدخولها في كثير ن الأحيان باباً إلى الخلط والتشويه والشعوذة خلف ستار من موهوم الصدق والقدسية، ولتصبح بعض الألفاظ على غير سياقها ولا كلية دلالا ا مشجباً تعلق عليه أساطير الأمم وخرافا ا ومنحول النصوص وأوهامها.

لكل هذا، وفي واقع حال الأمة وثقافة عامتها، وما خيم على ثقافتها من الجمود في عصور انحطاطها، فإنه يجب علينا العمل الجاد لحماية دين الله وفكر الأمة أن تستخدم السنة ومرويات الأحاديث شماعة تعلق عليها أوهام النفوس وفكر الشعوذة وقتل الروح العلمية والمبادرة في مجال السنين الكونية، لتصبح القداسة-في عتمة المدرسية وتراث الفلسفات والجاهليات- في ثقافة العامة، وسيلة لقهر العقل والضمير المسلم، وحتى لا يتحول معها رجال الثقافة الإسلامية حراساً للتخلف في أداء الأمة.

إنّ قهر القداسة وهو معكوس هداية القداسة بعد خطير في الثقافات المتحجرة، يفسر هيمنتها على النفوس ، رغم تشوها ا، بحيث تجعل المقهورين حراساً على سجو م وتخلفهم وانحطاط سبل حيا م، ولعل موضع المنبوذين في ا تمع والثقافة الهندوسية ، يوضح كيف يمكن أن تصبح القداسة أداة قهر فلإنسان ، ليصبح من خلال آلية وهم تناسخ الأرواح ، في حالة الثقافة الهندوسية، حارساً لسجن مهانته واستعباده.

فجلال القداسة ، إذا أُسيء استخدامه ، يصبح أداة قهر جبارة ، تسحق الضمير، وتدمر العقل ، وتميت الثقافة، وتحجر بيضتها، وتصنع من حملتها حراساً على تخلف الشعوب والأمم المقهورة وضعفهم وانحطاط حضار م.

لقد كان من الطبيعي في هذه البيئة الفكرية النظرية المغلقة التي آلت إليها حال الثقافة والحضارة الإسلامية، رغم الجهود المضنية المخلصة، التي أثمرت نظرات وتأملات واجتهادات جزئية ذكية لكثير من العلماء، أفادت منها حاجة عصورهم وأقوامهم ، إلا أنّ ذلك العطاء والنظرات الجزئية الذكية م تكن كافية لتجديد طاقة الأمة واستعادة قوة الدفع وعناصر النهضة الاستخلافية في كيا ا حتى اليوم.

لقد كان الإشكال الأكبر لهذه البيئة الفكرية المنعزلة المغلقة أ ا ورثتنا وأرست ونظّرت وجذّرت لدينا الرؤية الكلية المشوهة لواقع مجتمعهم وعصرهم الذي يعكس بالضرورة عزلة الفكر والعلماء عن توجيه الحياة العامة، وتغييب البعد العام في كيان ا تمع وأدائه، ويسم شخصية أعضاء ا تمع ومناهج تربيتهم وتكوينهم النفسي بالفردية والسلبية والخنوع، لا ترى في مؤلفات الفقه- التي ترسم صورة الحياة ومناشطها- جانب الحياة العام وأبعادها وأهدافها ومبادئها ومؤسسا ا ، فقد أصبح الفكر ينصب في مجمله على الجانب الفردي فيما أطّر باسم "العبادات" و "المعاملات" التي تتعرض جوهرياً إلى الأحكام والضوابط المتعلقة بـ"الذكر و "الشعائر" وعقود المعاملات الفردية. وذلك أن الجانب الفردي أصبح وحده هو مجال التأثير والنفوذ الفكري والديني للمفكرين والعلماء بعيداً عن شؤون الجماعة العامة في الحكم والسياسة ومؤسسا ا.

ولم يقتصر أثر هذه العزلة في تشويه الرؤية الكونية الاجتماعية الإسلامية في إهمال الحياة العامة في فكر الأمة وضميرها وتربية أبنائها، بل إن هذه العزلة الفكرية البائسة عن الحياة والممارسة، مع ما صاحبها من علوم إنسانية نظرية فلسفية لاهوتية مشوهة، عكس كل لك نفسه في تشويه الحرية الإسلامية في اختراع مصطلح "العبادات" و"المعاملات" في تصنيف كتب الفقه الإسلامي، حيث أصبح يطلق على الذكر والشعائر مسمى "العبادات" مع أ ما في أصل الرؤية الإسلامية مقصود ما استحضار للضمير والمسؤولية في كيان الفرد المسلم لتحفز قواه الإيمانية إلى العمل الصالح أو الجهاد في مختلف جوانب الحياة في تزكية النفس، وطلب العلم والمعرفة، وكسب الـرزق وإعمـار الأرض، ونفـع

الخلق ، ونشر الدعوة، وحماية ديار الأمة ، ونصرة المستضعفين وماعدا ذلك من وجوه أنشطة الحياة، وفي نفس الوقت أصبحت الحياة والعمل في الصورة الفقهية مجرد معاملات دنيوية ، تكاد تكون مجردة من صبغة الدين والروح والجهاد والسعي، رغم أن ذلك في أصل الرؤية الإسلامية يمثل لب الامتحان الدنيوي، وجوهر التوجه الإرادي للإنسان باتجاه النية أو القصد الذي يمثل البعد الروحي في الإسلام في كل عمل من أعمال الجوارح، حتى في لذة البضع ومواضع رغبات النفوس وشهوا ا.

إن الرؤية القرآنية الكونية لا تتحدث عن "عبادات" و "معاملات"، ولكنها تتحدث ن إيمان توحيدي يؤدي إلى العمل الصالح، والعمل الصالح في الرؤية القرآنية يتعلق بالمقاصد والنيات واتباع السن في كل عمل ومن أعمال جوارح الإنسان. أما الشعائر وكما يجري مجراها من الصلوات والصيام والحج والزكوات فهي كمر الله ولاستحضار العلاقة به وبالدار الأخرى حضاً على الجهاز في الحياة بكل أعمال الجوارح في حسن أدائها على وجوهها كافة.

إن كلية الرؤية الإسلامية هي الإيمان بالله واليوم الآخر، للذين هما ميزان وضمان إخلاص النية وقصد الخير في العمل في هذه الدنيا، ليكون عملاً صالحاً بالقصد الخير والراشد بالسنين، يزكي النفس ويطهرها ؛ لتكون أهلاً لمقام الصدق والنعيم المقيم في الملأ الأعلى.

لاعجب وقد شوهدت الرؤية الإسلامية الكلية – بسبب ما تعرضت له الأمة من الظروف والعوامل الاجتماعية والمعرفية-بعيداً عن الرؤية القرآنية لتعكس مناخ المعارف الإغريقية والفصام البئيس بين العلماء والسلاطين أن تخبو جذوة الإيمان ، وتفقد فاعليتها في صياغة الحياة ونشاطا ا، وأن يذبل ضمير الأمة، وأن تضعف عنايتها بشؤون الجماعة ، وسد ثغرا ا، ورعاية حاجا ا وضعفائها، وأن يخنع أبناؤها وأن تتفكك عراها، ويتمزق نسج وحد ا، ويفشو ال اع والتناحر بين أبنائها وشعو ا وأقطارها، وأن تصحب من سما ا السلبية والاتكالية وموت طموحات التعن والاتقان والسياحة في الأرض ، وأن تنصرف معارفها عن طموحات التمعدن في آيات الطبائع والسنن في الكائنـات،

والجمع بين قراءة آيات الكتاب وآيات الكون، لتصحي لقمة البقاء ، كالأنعام والسائمة ، غاية الطلب، فتنهار الحضارة ويخرب العمران، وتذوي مع الزمان الصنائع، ويشيع الجهل، ويخبو الإبداع والعطاء، وتذل البيضة وتتخلف الأمة عن ركب الحضارات والأمم.

منهجية المحاكاة والتخلف:

لا يكفي أن نتبين ما أصاب الرؤية الكلية من تشويه تغييب الجانب العام للحياة وا تمع وسلبية النظرة إلى الحياة في تصنيفها إلى عبادات دينية ومعاملات دنيوية، بل لابد لنا من معرفة المنهجية التي عكست الرؤية الشائع ة والمعارف القاصرة وتجاوبت معها، لن عدم معرفة سمات تلك المنهجية سيجعل تصوراتنا وخططنا الحياتية تستمر حبيسة قصور تلك الرؤية وتلك المنهجية.

لقد كانت الطبيعة التاريخية لتلك البيئة الفكرية والمعرفية المعزولة النظرية طبيعة نقلية تتنكر للعقل وتنكره وتتصارع معه في معركة لا تنتهي، لأ ا انتهت لتصبح في كثير من جوانبها تقليدية نقلية وثقافة منغلقة خابية لا تملك الرغبة ولا الوسيلة لاستخدام العقل للبحث والتنقيب في الطبائع الإنسانية والكونية والوقائع الزمانية والمكانية التي تتفاعل فيها الطبائع والأحداث، ومعرفة موضع الهداية والإرشاد لإلهي فيها، لتحتوي المتغيرات، وتتصدى للتحديات، وتحفظ التوازن والقدرة للمجتمع ، وتحافظ على قصب السبق للأمة.

والمنهجية النقلية المنغلقة هي ففي جوهرها منهجية جزئية بالمفردات بعيداً عن إطارها التاريخي ومحتواها البيئي، والعوامل الزمانية والمكانية المؤثر فيها ضمن ذلك الإطار وشبكة العوامل المتداخلة معها والمؤثرة فيها.

وإذا كان المنهج الجزئي المعتمد أساساً على أداة قياس مفردات الحوادث بعضها ببعض، فإنّ هذا المنهج لا يمكنه أن يستقيم حين تتغير الصور الكبرى وطبيعة ا تمعات في الزمان والمكان، ولذلك لجأ بع العلماء إلى سد شيء من هذه الثغرة بأداة الاستحسان حين يفشل أداء أداة القياس رغم ظاهر سلامة الحبكة الفنية بالرجوع إلى روح الشريعة، والاستحسان بأقل قدر من العشوائيـ ة

إلى أن يهتدي الباحث باستخدام أداة القياس إلى ما يقبله حسه الكلي لروح الشريعة وحتى هذا القدر من المبادرة،لتلافي آثار عجز فكر العزلة،ما كان يسهل قبوله والتسليم به في تلك البيئة التي أوغلت في عزلتها مع مرور الزمن ليصبح فكرها نقلياً يوغل في طلب النص،ويركب في سبيله الصعب؛طلباً لراحة التقليد والمحاكاة ؛واستنفاراً لقهر القداسة في جو تلك العزلة الاجتماعية والصورية المعرفية.

وإذا كانت نقلة مقاصد الشريعة كإصلاح منهجي كلي استهدف إخراج الفكر الإسلامي من عزلته والقفز به فوق المفردات الزمانية المكانية إلى كلية الصورة والعوامل المؤثرة فيها ،إلا أن هذه النقلة الإصلاحية لم يكتب لها النجاح في إخراج الفكر الإسلامي من نقلته وجزئيته؛لأن العلماء –الذين أفزعهم ما بلغته حالة الأمة من التدهور الذي كشف عوارها هجمة أعدائها وقوة نمائهم وفاعلية أداء مؤسسا م ورفاهية عيشهم –لم تتغير ثقافتهم ولا معارف علومهم فهي ما زالت تدور في وحي العقل الفلسفي والمنطق النظري،خالية في جلها من معارف الدراسات الإنسانية في الطبائع والوقائع الكونية والحياتية،وما يلحقها من عوامل الزمان والمكان وحاجاته وإمكاناته وتحدياته،فكان لا بد لها أن تستمر في دورا ا في إطار الفكر الجزئي ،حيث لا تعدو دراسة المقاصد تجريد تلك الجزئيات النقلية وإعادة صياغة قضاياها بصيغ كلية لها ذات المحتوى الفكري والدلالة التاريخية.

إننا إذا أردنا المنهجية لمقاصد الشريعة أن تؤدي ثمر ا ،وأن تمثل منهجاً كلياً،فلا بد من تغيير المحتوى المعرفي لمناهج الدراسات الإسلامية فيما يتعلق بشأن مجالات الحياة لتجمع إلى جانب النص ،بعد تمحيصه،في ظل حاكمية القرآن الكريم ،جانب المعارف الإنسانية في الطبائع والسنن الكونية والدراسات العلمية التجريبية في الزمان والمكان للإفادة من كليات هدى الوحي في رسمٍ فعالٍ لخطة الحياة ونشاطا ا وإدراك أبعاد متغيرا ا وحاجا ا وتحديا ا.

ونحن ذا نحمي النص المقدس فهمه وموضعه،كما أننا لا نضيع القياس ولا مله بل إننا نضعه ،كأداة منهجية جزئية في موضعهـا الصحيـح في

إطار المنهجية الإسلامية الكلية .

أثر المنهجية المعرفية في مناهج التربية:

والسؤال المهم الآن هو كيف أثرت هذه البيئة العلمية المغلقة المنعزلة ،وهذه المنهجية النقلية الجزئية على مناهج التربية في الأمة وفي تكوين عقليتها وبناء نفسية أبنائها؟

لقد سبق أن أوضحنا أن بيئة الفصام بين نخبة العلماء ونخبة السلاطين وعزلتهم عن بعضها بعضاً،أورثت الفريقين عدم القدرة على إدراك المتغيرات والتفاعل معها وتطوير الوسائل المناسبة لاحتوائها،ولذلك لجأ الفريقان –بغض النظر عن النوايا – إلى الإرهاب والعنف وقهر القداسة للتحكم في الموقف،فاستخدام الإرهاب والقوة والعنف هو في مثل هذه الأحوال حيلة العاجز المضطر ،وهذا يفسر لماذا كانت جل تعاملات الصفوات السياسية مع الفئات المعارضة والمتمردة هو إرهاب الاستبداد والتنكيل بالمعارضين،كما غلبت –من منطلق العجز –على خطاب كثير من الصفوة العلمية الدينية خطاب

إرهاب التهديد والوعيد ،وتلبيس جل الخطاب بالمسحة المقدسة ،وتصيد النصوص ولي أعناقها ،إن لم يكن تدليسها ،للتذرع ا في الخطاب لإلغاء دور العقل والمعرفة الإنسانية في امتحان سلامة الخطاب وصحة مأخذه، والإغراق في التعقيدات النظرية والفلسفية التي يحجب دخا ا جمهور الأمة ويدفع قطعا ا المرهبة السارية إلى الخضوع سياسة،والتقليد ديناً،وإلى معرفة الخرافة والشعوذة والعجز والتواكل سلوكاً وفكراً وتدبيراً.

كذلك سبق أن أوضحنا أننا ورثنا بسبب الفصام وما ترتب عليه من العجز وعقلية المتابعة وتاريخية المعرفة ،أن تضخم دور النص على حساب المعرفة الإنسانية التي خبا حظ العناية العلمية ا والتي لم يعد لها ،في ضمير الأمة،بعد روحي وأصبح التحصيل الديني في المدارس للطبقة الدينية المثقفة ينحصر في استظهار النصوص والمتون الغابرة لتندثر في التربية والتعليم طاقات المبادرة والإبداع،وينمو بسبـب الإرهـاب والتاريخيـة سرطـان الخـوف والخنـوع

والتقليد،ولتتسع الهوة بين ثقافة الخاصة الفلسفية النظرية المعقدة وثقافة العامة الغارقة في الأوهام والخرافة والاتكالية وغيبوبة التصوف .وحتى وقت قريب،قبل أن يشيع نظام التعليم الحديث،لم يكن حظ الصغار والناشئة من أبناء العامة غير شيء من حفظ القرآن ،وشيء من علم الحساب اللذين يدرسان في الكتائب ولم يكن حظ الكبار من العامة غير شيء من الترغيب والترهيب والقليل مما يسمى معارف العبادات في مواعظ صلوات الجمع وحلقات الوعظ والذكر في الزوايا والمساجد.

إن من المهم لكي ندرك مدى التخلف المعرفي لثقافة جمهور الأمة وقصور أدائهم ،وتشوه بنائهم النفسي والمعرفي ،أن نعلم أن جل الوصايا التي وجهت إلى المؤدبين في مراعاة الرفق في تعليم الصبيان وحسن تعليمهم ،وتوسيع قاعدة معارفهم ،إنما كانت وصايا موجهة إلى المؤدبين القائمين على تعليم أبناء الخاصة من علية القوم الذين يقومون بتعليم أبنائهم في دورهم ،وليس شيئاً من ذلك من مفاهيم تربية أبناء عامة الأمة في الكتاتيب وممارسا ا التي كان سوء حالها وضآلة معارفها وانحطاط مستوى قدرة معلميها موضع النقد من القلائل الذين عنوا بالحديث عنها.

وهكذا نستطيع أن نرى أن تشوه الرؤية الكلية قد أسهم في تكوين ثقافة وأدبيات فقهية تربوية فردية سلبية، كما أن العزلة الاجتماعية والنظرية الفكرية التي قبع في زواياها المفكرون والعلماء ،أسهمت في تكوين عقلية نقلية أسهمت بدورها في تكوين منهجية جزئية صبغت التربية والتعليم بطغيان الجانب المعلوماتي النصي المبني على الاستظهار والمتابعة والتقليد. كل ذلك أورث مناهج التربية عدم القدرة على سبر أغوار الجانب النفسي،والعناية به في بناء الكيان النفسي والأداء الإيجابي للناشئة، وتنمية قدرا م الإبداعية في إدراك الطبائع والسنن الكونية،مما يفسر كثيراً من جوانب قصور أداء الأمة وتخلفها في ركب حضارة الأمم.

سبيل الإصلاح:

إننا إذا أردنا أن نقوم بإصلاح حقيقي تربوي ،فلا بد لنا من إعادة النظر في رؤيتنا الإنسانية الحضارية بحيث نعيد إليها الجانب العام والجماعي في الشورى والتناصح والتضامن والتناصر بين أبناء الأمة في الأهل والجوار والوطن والأمة ،وأن نعيد إلى حياتنا وتنظيماتنا الاجتماعية على جميع المستويات توازن الأبعاد الجماعية والفردية،كما نعيد إليها إيجابية الاستخلاف وروح جهاد الإتقان والإحسان.

كل هذا يوجب علينا أن نعيد النظر في منهجية فكرنا ،بحيث نعيد التوازن فيها بين دور النص للاستجابة للهداية الإلهية،والإفادة من إيجابيات مفردات التراث وعبر التاريخ ودروسه،وبين دور العقل والمعرفة الإنسانية في معرفة الواقع وفهم العلل والطبائع الكونية في الأنفس وا تمعات والكائنات لتسخيرها ،وت يل مواقع الهدي الإلهي منها موقعها الصحيح في ترشيد الغايات والقيم والمفاهيم والأنظمة والممارسات ،وتفعيل طاقات الإيمان ووازع الضمير وحس الجهاد والمسؤولية في أداء الفرد وا تمع.

كما يجب أن نعيد النظر في منهجية البحث والدرس والنظر العلمي والمدرسي؛لنتخطى المنهجية الجزئية النصية إلى المنهجية الكلية التحليلية المنضبطة التي تضع المفردات وأدوات النظر الجزئية في موضعها الصحيح،بحيث يحيط الناظر بكليات الأوضاع والحالات والقضايا والطبائع،ويضع مفردات مكونا ا في موضعها الصحيح،وبأوزا ا الصحيحة في سياقها الزماني والمكاني المناسب.

لا بد للأمة من استعادة رؤيتها الكونية القرآنية ،وإصلاح مناهج تفكيرها وتربيتها للتخلص من أمراض القهر والإرهاب والسلبية والاتكالية ومن قصور الأداء والتخلص من أمراض الفردية والتمزق والصراع ،لتنتهي إلى نور الهداية ،وعز العطاء ،وقوة الوحدة،والعلم والإبداع.

لا بد لنا من تنقية ثقافتنا ومكونا ا من كل ما يعوق الروح العلمية ،وجدية النظر في السنن الكونية من الضلالات والخرافات والشعوذة والخزعبلات ،وهذا لا يكون إلا بإصلاح المنهج الفكري أولاً بحيث يعتمد الوحي والعقـل والكـون

مصادر معرفته كما يعتمد الأساليب المنهجية الشمولية التحليلية المنضبطة وما يتبعها من أدوات تناسب كل مجال معرفي أداة لتوليد معرفته ،ونتخلص –بذلك من العجز والقصور المعرفي ،الذي أورثتنا إياه العزلة المعرفية والتقليل من شأن معارف العقل في جوانبها الإنسانية والكونية التطبيقية . و ذه المنهجية نستطيع أن ننقب في تراثنا الفكري لانتقاء نفائسه وإسهاماته، ونتلخص من محدودية زمانه ومكانه،ومن أخطاء توهماته وانحرافاته.

جوهر الإصلاح التربوي :

إذا استقامت لنا العقيدة والرؤية الكونية القرآنية ،وإذا استقامت مناهج الفكر ووسائله وأدواته،يمكننا عند ذلك فقط إصلاح مناهجنا التربوية والتعليمية التي تمكننا من إعادة بناء الأمة النفسي وإصلاح مناهج تعليم أبنائها المعرفي،بحيث يتحلى المسلم وجدانياً ومعرفياً بالصدق والشجاعة الأدبية والأمانة والجرأة الفكرية والإبداع والقدرة العمرانية ومن خلال سلامة الرؤية وسلامة منهج الفكر ،فإننا نستطيع أن نقضي في مناهج تربيتنا وتعليمنا على خطاب الإرهاب وأساليبه،ونقضي على منهج التقليد والاستظهار وسلبياته،ونبني إنسان تعبيد الاستخلاف وقدرته وكرامته.

إن عيوب تكويننا النفسي وقصورنا المعرفي وعجزنا العمراني مرده إلى تشويه رؤيتنا الكونية وقصور منهجنا الفكري اللذين أسهما وتكاتفا في انحطاط منهجنا التربوي والتعليمي وبنائنا النفسي.

لا بد لنا من العمل على التخلص من:

- الرؤية العقيدية الكونية الاجتماعية السلبية المشوهة.
- والمنهج الفكري الجزئي القاصر .
- والمنهج التربوي الإرهابي التقليدي الاستظهاري المدمر .

إن مسؤولية التنقية الثقافية والإصلاح التربوي هي مسؤولية المفكرين والمثقفين الإسلاميين الذين عليهم واجب المتمعن وإعادة النظر في موروثنا الفكري الثقافي الذي تمتد فيه جذور تكويننا الاجتماعي والنفسـي والوجـداني

وأن يقوموا بتنقيته وإعادة صياغته وعرضه مبرءاً من التشوهات والانحرافات بأسلوب يوحد ثقافة الأمة وفكرها وضميرها ،وتتواصل به مواقعها وحاجا ا وتحديا ا.

إن على المفكرين والمثقفين أن يقصدوا منهجياً بالخطاب والقناعة صاحب المصلحة الحريص عليها دون سواها ،وذلك هو حس الأبوة الغريزي ،الذي يقصد وحده نافع التغيير لمصلحة الناشئة ومستقبل الأمة في طري عود الأبناء .ففي ذلك العود الطري،دون اليبس ،يسري في الشرايين ماء الوجدان تلافيف العقل يشع نور العرفان ثمراً خيراً نافعاً طيب النكهة حلو المذاق.

إن الطفولة والمراهقة هي المراحل التي يتم فيها أساس البناء النفسي الذي يميز معدن كبيعة الفرد الفكرية والاجتماعية ،وللآباء في هذه المرحلة بالدرجة الأولى الأثر الأكبر في تشكيل هذه النفسية وأبعادها وطبيعة انفعالا ا الوجدانية،فهم كالعدسات الملونة على الأعين ليس المهم معها ما يرى الطفل واليافع ويسمع،ولكن المهم كيف يفهم ما يرى ويسمع،حيث يؤثر الآباء بتوجيها م وأساليبهم في التأثير والتواصل مع هؤلاء الأطفال واليافعين في تشكيلها بالقدر الذي يهدفون إليه ويقصدون.

إن توفير الثقافة السليمة للآباء ،وتزويدهم بالقدرات والخبرات من خلال الأدبيات التي ينتجها المفكرون والتربويون المسلمون كيفاً وكماً،سيكون لها أكبر الأثر في توجهات هؤلاء وتكوين عقليا م .إن ما يقع الآباء فيه من التقصير راجع إلى جهلهم وإلى الثقافة المشوهة المقدمة لهم،وليس لقصور غريزي فيهم عن طلب ما فيه مصلحة أبنائهم .إن واجب المفكرين والتربويين أن يقدموا من الأدبيات ما يبصر الآباء ويكسب قناعتهم ،ومن المفاهيم والمعلومات ما يمكنهم من أداء مهمتهم وتوجيه أبنائهم.

ويأتي بعد ذلك ما يوجه من أدبيات للمعلمين تبصرهم بالآفات الثقافية وبدائلها الإيجابية ،وتزويدهم بالمواد التربوية والتعليمية ،التي تساند جهودهم ضمن إطارهم الوظيفي لما يمتازون به من إرادة الخير والحب لتلاميذهم.

أما السياسات الحكومية والإعلامية فالتغييرات الأساسية تحدث فيهـا عـادة

تبعاً للوعي الذي تدفعه التغيرات التي تحدث في عقلية جمهور الأمة ووجدا ا ، وتؤثر تلقائياً في طبيعة توجها ا ومصالحها ،ولذلك لا ينبغي للمفكرين والتربويين تعجل نتائج خطا م والسعي لترشيدها،وقصد ذلك في العلاقة التبادلية بين القاعدة وصنع القرار ،فكلما تحسن نوع القاعدة الشعبية في نوعية الأفراد وأدائهم وتطلعا م،أدى ذلك إلى التأثير الإيجابي في القرار السياسي الذي بدوره يعطي مجالاً أوسع للتغيير الإيجابي في حال الأمة وحال أفرادها ومؤسسا ا.

إن جوهر عبء التغيير يقع على عاتق المفكرين والتربويين من خلال الآباء والمدرسين بالدرجة الأولى ،وعليهم المبادرة بحمل مسؤوليا م دون انتظار للأدوار الرسمية التي تأتي ؛ثمرة واستجابة لجهود مبادر م وتأثيرهم في قاعدة بناء فكر ناشئة الأمة وتوجهات وجدا م.

إن الطفل وتنمية الفكرية والنفسية ،كانت ومازال تمثل البعد الغائب في أداء مفكري الأمة ودعاة الإصلاح فيها ،وكان خطا م –وما زال- يعنى بالبالغين ،ولا بد لنا لإحداث التغيير في وجدان الأمة وبنائها النفسي أن نسد هذه الثغرة ونستعيد هذا البعد،ونهيئ الأسس لنجاح مشروع الإصلاح الإسلامي في النفس وا تمع.

وعلينا أن نذكر أنه ليس القصد من هذه النظرة الناقدة إلقاء اللوم على أحدأو جيل ،أو مبيناً من شأن عطاء الأجيال في أزما ا ،وما حققته وما لته من روح الإسلام من إنجازات جعلت الأمة ،لأمد طويل بكل المقاييس ،هي منارة العلم والحضارة.

كما أنه ليس من أهداف هذه الورقة التقليل من شأن أي جهد لأي فئة من فئات الأمة تقوم على ثغرة من ثغرات جهادها في السياسة أو الاقتصاد أو التعليم أو الدعوة أو جهاد الأعداء ،فكل ذلك واجب ،والبقاء على ثغراته ضرورة ،وإن ما يقصد إليه البحث هو مزيد من ترشيد العمل ودعم قواعده ةوتفعيل طاقاته، وإعداد الأجيال معرفياً ونفسياً للقيام بواجبات الحياة الإسلامية في مختلف وجوهها بقدرة أفضل ،وأداء أكمل،تمكن الأمة من تحقيـق أهـداف مشـروع

الإصلاح الإسلامي كاملة بإذن الله.

إن القصد الأسمى لهذا البحث هو الاتصال مجدداً بروح الإسلام ودفعه الإيماني العمراني لمواجهة تحديات زماننا التي يأتي على رأسها تنمية الروح العلمية الإبداعية ،وبوسائل العصر وإمكاناته،وبروح الإقدام والمبادرة والإبداع التي نحن أهل لها ،وأولى ا ،مستفيدين في ذلك من إيجابيات مفردات تراث الأجيال الذين أسهموا في خدمة الأمة والحضارة ،وبصورة نتخطى ا عثرا م التي أملتها ظروفهم التاريخية ،نتواصل بذلك معهم في دفع الحياة باتجاه الحق والهدى،وقصد الخير ،وعمارة الكون، ونكون بقدراتنا الحضارية حقاً بين الأمم في موضع القدرة والاحترام،لنضع أمام البشرية تحدي الرؤية التوحيدية الأخلاقية الاستخلافية الإسلامية في هداية الإنسان وعمارة الكون.

والله من وراء القصد وبه العون ومنه التوفيق.

الاستشراق والنقد الذاتي في ضوء كتاب:
(An account of the Rise and progress of Mahometanism)

محمد عبد الله الشرقاوي*

القسم الأول:

توطئة:

لا ريب أن مؤسسة الاستشراق قد نشأت في سياق موقف التحدي الذي وقفه الغرب إزاء الإسلام،ثم أصبح مسؤولاً –فيما بعد-عن تشكيل موقف الغرب من الإسلام والمسلمين.إنه ظاهرة معقدة تختلط فيها الإيجابيات بالسلبيات والحسنات بالسيئات.

ولا ريب أن الاستشراق قد حقق كثيراً من الأغراض التي قام من أجلها ولا ريب كذلك فإن الاستشراق (بمعنى أن يتخصص آلاف من أبناء الحضارة الغربية في دراسة الإسلام وحضارته من جميع جوانبها ،كليا ا وتفاصيلها،فكرها وواقعها) يعد ظاهرة فريدة في تاريخ الحضارات والثقافات الإنسانية[1]،فنحن لا نعرف أن ذلك قد حدث بين حضارتين بنفس الكثافة والتركيز وامتداد الفترة التي استغرقها.

---

* دكتوراه في الفلسفة الإسلامية ومقارنة الأديان جامعة القاهرة 1981م. أستاذ في كلية دار العلوم بجامعة القاهرة وكلية الشريعة بجامعة قطر.

[1] راجع كتابنا (الاستشراق :دراسات تحليلية تقويمية) نشر دار الفكر العربي ،القاهرة 1993.

يشرح ألبرت حوراني الأستاذ في Oxford في كتابه:

* Ialam in European Thought, Cambridge, 1991.

"إن الإسلام قد شكل تحدياً هائلاً للغرب منذ أيامه الأولى"...وقد شمل هذا التحدي الجوانب الدينية والسياسية والحضارية ،فصمم الغرب على الاستجابة لهذا التحدي ،وفي هذا السياق المحموم نشأ الاستشراق ؛أي نشأ في إطار استجابة الغرب لما تصوره تحدياً إسلامياً شاملاً،تلك الاستجابة الغربية التي اعتمدت (حتمية الصراع)مع الإسلام استراتيجية عامة ومطلقة.

لقد كان الغرض الأساسي للاستشراق –منذ البداية-تحصين المواطن الغربي ضد الإسلام ،وذلك عن طريق نسج صورة سوداء بشعة للإسلام ،تجعل المواطن الغربي خائفاً منه كارهاً له؛أي عن طريق تسميم عقله ووجدانه تجاه الإسلام والمسلمين.

وقع ذلك منذ البدء ،ومروراً ببطرس المبجل Venerable peter وترجمته لمعاني القرآن الكريم[2]،ورهبان دير كلوني[3] Cluny في جنوب فرنسا (وقد كان بطرس نفسه رئيساً له ثم ترأسه من بعد ريموند لول R. Lull) إلى قرار مجمع فيينا الكنسي[4] 1312م بإنشاء خمسة أقسام علمية أكاديمية لتدريس اللغة العربية-رسمياً-في جامعات الغرب الكبرى في ذلك الوقت (القرن الرابع عشر أي منذ سبعة قرون)بما فيها جامعة الفاتيكان نفسها؛أي أن الاستشراق قد نشأ رسمياً بقرار من مجمع الكنيسة لأغراض حمائية وتبشيرية ،ثم التقت هذه الأغراض في القرن التاسع عشر مع الاستراتيجيات والخطط الاستعمارية (الكولونيالية)الغربية لإخضاع العالم الإسلامي لهيمنة الغرب .

وفي سبيل ذلك سخر الغرب آلاف الباحثين لدراسة الشرق Orient الإسلامي العربي دراسة مستوعبة شاملة ،وقد تمخض هذا الجهد الهائل المتواصل

---

[2] peter the venerable and Islam, Princeton, 1964.

[3] انظر رسالة راهب دير كلوني إلى المسلمين وجواب القاضي الباجي عليها ،بتحقيقنا ،نشر دار الجيل ،بيروت ،1991م.

[4] F. Dovernik, the Ecumenical Councils, N.Y.1961.

عن آلاف البحوث والدراسات والكتب والمؤتمرات وا لات التي استطاعت بنجاح كبير أن توجه العقل الغربي ،وأن تشكل الشعور والمزاج العام في الغرب تجاه الإسلام والمسلمين .وقد تجلى ذلك في توتر العلاقات بين الغرب والشرق الإسلامي العربي في كل مراحلها التاريخية والمعاصرة .لقد نفذ المستشرقون بنجاح-يغبطون عليه-أكبر عملية غسل مخ أو تزييف وعي لمواطنيهم عرفها التاريخ الإنساني[5]،وإن رمت الدقة قلت:إ ا عملية إكراه ثقافي أو إخضاع فكري للمواطن الغربي .

وقد اقتضى ذلك اقتحام مجالات بحثية وعلمية مهمة مثل :تحقيق المخطوطات الإسلامية وترجمتها إلى اللغات الأوروبية ودراستها ونشرها ،ومثل جمع المخطوطات وفهرستها وحفظها ،ومثل تأليف المعجمات اللغوية الحديثة ،وإنجاز دائرة للمعارف الإسلامية ،ومعجم مفهرس لألفاظ الحديث النبوي الشريف،ومعجم مفهرس لموضوعات القرآن الكريم،ومثل اصطناع مناهج بحثية نقدية في دراسة التراث الإسلامي ،ومثل الإشراف على الأطروحات الأكاديمية التي تتعلق بالثقافة الإسلامية ،وكذلك تدريس الفكر الإسلامي في الجامعات العربية والإسلامية ،ومثل عقد سلسلة من المؤتمرات ونشر عدد من ا لات الاستشراقية ...الخ.

تلك باختصار رحلة الاستشراق منذ نشأته الموغلة في الزمان حتى اليوم الذي تسلمت فيه آلة الإعلام الغربية ((الجهنمية)) نتائج تلك البحوث لتوظفها بصورة عصرية تعتمد فيها على أحداث تقنيات الاتصال والمعلوماتية المتطورة .

ومما تجدر الإشارة إليه أن كثيراً من كبار المستشرقين –بعد الحرب العالمية الثانية-وتوسد الولايات المتحدة الأمريكية سدة الزعامة في العالم –قد يمموا وجوههم شطر أمريكا،وبدأوا هنالك مرحلة جديدة...تقارب فيها المستشرقون وخبراء السياسة والاستراتيجية ورجال الإعلام والاجتماع والأنثربولوجيا، وتخفـف المستشرقـون مـن الدراسـات الأكاديميـة للإسـلام ومـن

---

[5] انظر بحثنا الذي ألقيناه في الندوة الدولية عن مصادر المعلومات عن العالم الإسلامي (الرياض نوفمبر 1999) بعنوان (كتابات علماء مقارنة الأديان الغربيين كمصدر معلومات عن الإسلام والمسلمين).

تحقيق نصوصه وترجما ا ودراسة نظرية ،وانشغلوا في نوع من الدراسات الميدانية ،أو ما أطلق عليه في أمريكا : Area Studies ،فجاء المستشرقون (وشركاؤهم من خبراء الإعلام والاستراتيجية والأنثربولوجيا والنفط والمخابرات)لدراسة الواقع الإسلامي الراهن ،والإحاطة بتفاصيله ميدانياً لمساعدة صانعي القرار –في الغرب –في رسم الخطط الكفيلة بتحقيق المصالح الوطنية الحيوية لهم في العالم العربي الإسلامي بأقصى عائد وأقل تكلفة.

ذلكم هو التيار العام للاستشراق الرسمي منذ بداياته الأولى حتى اليوم .ومما يذكر أن معظم المستشرقين قد بقوا أوفياء لأغراض المؤسسة الاستشراقية في مجملها ،وإن خالفها بعضهم من ذوي الضمائر الحية .

1- نقد الذات:

خضعت الدراسات الاستشراقية لعملية مراجعة وتقويم أو نقد من داخل المؤسسة الاستشراقية ذا ا ،وهذا ما نطلق عليه (نقد الأنا) أو النقد الذاتي Self-Criticism فالمستشرقون –في واقع الأمر –ليسوا سواء فمنهم الراديكاليون، والمعتدلون نسبياً، والمنصفون.

ولقد انتقد بعض المستشرقين- مثل:

M. watt; J.Fueck , Arberry ; Annemarie Schimmel;M.Marcu;Van Koningsfild; Gorafisky; L.Massignion; Th. Arnold; N.Daniel; Southern ; Stephan Wild; R.parret;Juan Goytisolo…..etc.

انتقد هؤلاء مؤسسة الاستشراق في جوانب متعددة منها:

أ- الغرض الأساسي للاستشراق وهو محاربة الإسلام وانتزاع كل أصالة منه وتصويره على أنه هرطقة مسيحية ،أو تلفيق من الديانات والثقافات السابقة . يحدد المستشرق الألماني المعاصر Rudi paret هدف الاستشراق –إبان النشأة في وضوح وجرأة ،فيقول "كان الهدف من هذه الجهود- الاستشراقية –في ذلك العصر ،وفي القرون التالية هو التبشير؛أي :"إقناع المسلمين بلغتهم ببطلان الإسلام،واجتذا م إلى الدين المسيحي"[6]. ولقـد

[6] رودي بارت: الدراسات العربية الإسلامية في الجامعات الألمانية ،المستشرقون الألمان من تيودر نولدكه، ترجمة د. مصطفى ماهر ،القاهرة :دار الكتاب العربي ،1967م،ص9.

وظف المستشرقون بكفاءة كتابات يوحنا الدمشقي (675-749)م الذي يعد أول لاهوتي مسيحي يسجل عن الإسلام أنه(هرطقة) مسيحية ،وأنه ديانة زائفة ،وأن (الله)ليس هو الرب أو السيد كما يعتقد فيه النصارى ،وأن الإسلام قد لفقه محمد بدافع من الطموح الشخصي ،وأنه قد نشره بحد السيف[7]...الخ.

ويذكر William Maur مدير جامعة أدنبرة الذي شهد المناظرة الكبرى بين الدكتور K. pfinder والشيخ رحمت الله الهندي في كتابيه: Life of Muhammad " Muhammadan Controversy" أن الإسلام فيه حق كثير ،لكنه مأخوذ من الأديان السابقة الموحى ا[8].

ب-المناهج النقدية المتعسفة في التعامل مع القرآن الكريم والسنة المطهرة .

يقول (يوهان فوك) في كتاب له بعنوان: The originality of the Arabian Prophet, oxford,1981 فيما ينقله عنه الفرنسي M.Rodinson :"على كل حال لقد أصبح النظر في عدم أصالة الإسلام واعتماده على الأديان السابقة موضة (Vougue) بين عموم المستشرقين"[9] ويقول :"لقد فقدت دراسات المستشرقين الكبار صلتها بأفكار القرآن المتميزة والرصينة،واكتفت باجترار البحث في تبعية كل مقطع قرآني وإرجاعه إلى مصدره في الأديان السابقة ،كلما كان ذلك ممكناً، دف تمزيق الصورة الحية المتكاملة للرسول والقرآن إلى ألف نتفة وجذاذة"[10].

واعترض المستشرق السويديTor Andrane على هذا الاتجاه الاستشراقي المشكك في أصالة القرآن قائلاً:"كأن المهمة الكبرى للمستشرقين الدارسين لشخص الرسول هي محاولة فهم كيف أنه-بتأثير البيئة المحيطة – قـد لفـق أو

---

[7] D.J.shohas, John of Damascus on Islam, Lieden, 1972,pp.132-41.
[8] Dr.A.Hourany, pp. 18-19.
[9] Maxim Rodinson, a. Critical survey of Modern studies on Muhammad (English Traslation) oxford,1981.
[10] Ibid.

زور Forged أشتاتاً متعددة بالغة التنافر في كل واحد، هو القرآن[11].
لقد بذل المستشرقون اليهود أكبر الجهد في محاولة الطعن في أصالة القرآن الكريم،ولا ننسى الرابي أبراهام جيجر Geiger وتوري Torrey الذي لم ير في محمد إلا التلميذ المتلقي في معبد اليهود Synagogue ثم جويتن الذي يؤكد على أن الإسلام إنما هو مستمد من صميم لحم وعظم اليهودية[12]ولقد غلا هنري لامانس اليسوعي في دراسته عن القرآن غلواً شديداً أثار عليه المستشرق اليهودي جولدزيهر نفسه(!!) فانتقده فيما يذكر مكسيم رودنسون :"لقد شعر كثيرون من بينهم أنا شخصياً بنفس الشعور الذي عبر عنه جولدزيهر نفسه(ورواه لي الراحل ماسنيون في خطابه المؤرخ في 1964/8/7م قائلاً فيه: ماذا سيبقى من الأناجيل لو أن هنري لامانس طبق عليها الطرق النقدية نفسها التي طبقها على القرآن".

ج- **خدمته للاستعمار** ووضع الاستشراق كل خبراته ودراساته في خدمة وزارات المستعمرات الغربية،وعمل المستشرقون في تلك الدوائر الاستعمارية كخبراء ومستشارين .إن أعداد المستشرقين الذين سخروا علومهم ومعارفهم لخدمة خطط المستعمرين يصعب حصرها وحسبنا أن نشير هنا إلى كل من Alfrid Vo Kramer والروسي Bartold و Karl Heinrich Beker و Ch.H.Snock وماسينون ومستشاري نابليون ويكفي أن نعرف أن مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية في جامعة لندن قد أنشئت بتوجيه من كيرزن لخدمة سياسة الإمبراطورية البريطانية ولو قرأنا حيثيات قرار تأسيس قسم الدراسات العربية في جامعة كيمبردج التي نشرها A.J. Arbery لعرفنا المزيد في هذا الصدد[14]ولقد تألم بعض المستشرقين من موقف زملائهم هذا ،يقول Stephan Wild "...والأقبح من ذلك أنه توجد جماعة يسمون أنفسهم مستشرقين سخروا معلوما م عن الإســلام

---

[11] Tor Andrae, Muhammad the Man and His Faith, N.Y.1936.
[12] Goitein, Jews and Arabs, N.Y.1955, p.129.
[14] A.J. Arbery the Cambridge School for Arabic, 1948, p.8.

وتاريخه في سبيل مكافحة الإسلام والمسلمين،وهذا واقع مؤلم،لا بد أن يعترف به المستشرقون المخلصون لرسالتهم بكل صراحة"[15].

د-**تقديم أنفسهم** على أ م مشيخة أو مرجعية للدراسات الإسلامية في العالم[16].

هـ- صك أحكام عامة نمطية جامدة عن الإسلام والمسلمين وتسويقها في الغرب والشرق على السواء.

وتكريس نزعة الاستعلاء العنصري ضد الإسلام والمسلمين ،وقد تمثل ذلك في محاولة تجريد الإسلام من أصالته في ميادين الفلسفة والتصوف والفقه والكلام والقيم العليا...الخ.

ز ا ام الإسلام بالانغلاق والتعصب وعدم إقراره بالتعددية ومن ثم رفضه لقبول الآخر ،أو عدم قدرته على التعايش معه.

ح تشويه موقف الإسلام من المرأة خاصةً،ومن حقوق الإنسان عامةً.

ط التحريض والتشويه والدس عن طريق اختلاق مفاهيم زائفة مثل "الأصولية الإسلامية" دف شيطنة الإسلام، وأسلمة الإرهاب لتسويغ ضرب الشعوب الإسلامية ،أو التدخل في شؤو ا وإخضاعها .

ي تشويه مفهوم مبدأ الجهاد في الإسلام ،وطرحه بصورة مستفزة مثيرة للآخرين بقصد تعبئتهم ضد الإسلام والمسلمين ،وكذلك تشويه مفهوم عقيدة القضاء والقدر...الخ.

ك تحميل الإسلام مسؤولية تخلف الشعوب الإسلامية وضعفها وفقرها وانكسارها الحضاري.

مثل هذه الأحكام التي أنتجتها الجهود الاستشراقية ،كانت موضع ملاحظة ونقد من بعض المستشرقين داخل المؤسسة الاستشراقية ، بل كان

---

[15] رودنسون في مقالة ضمن كتاب (تراث الإسلام) لشاخت و بوزورث ج1، عالم المعرفة ،الكويت 1978م ص83.

[16] A.Hourany, Ibid.

انتقاد بعضهم للغلو الاستشراقي شديداً ولاذعاً.

2 وثيقة مهمة في النقد الذاتي للاستشراق:

ومما يسترعي النظر أن النقد الاستشراقي الذاتي وإن كان قد بدأ مع بداية القرن العشرين ،فإنه قد تصاعد في النصف الثاني منه،ومع ذلك فإننا قد عثرنا على وثيقة فذة بالغة الأهمية في النقد الذاتي للاستشارق ترجع إلى سنة 1705، وهي عبارة عن كتاب لأحد الكتاب الإنكليز هو الدكتور Henry Stubbe خصصه كله لنقد موقف المستشرقين من الإسلام ورسوله ﷺ،وعنوان الكتاب :

"An Account of the Rise and progress of Mahometanism, with the life of Mahomet, and AVindication of him and his Religion from the Calumnies of the Christians "

أي :"قصة انبثاق المحمدية –الإسلام- وتطورها مع سيرة محمد،وتبرئته وديانته من افتراءات المسيحيين"[17].

لقد أثارت افتراءات المستشرقين شعور الدكتور هنري ستوب ،وأحرجت ضميره ،فانتدب نفسه للدفاع عن محمد ﷺوتبرئته من تشويهات وافتراءات القوم.وكم كان هذا الرجل شجاعاً إذ وقف ضد التيار الجارف في الغرب ،في هذا الوقت المبكر ،ولعل هذا يفسر لنا بقاء هذا الكتاب مخطوطاً لأكثر من مائتين وثلاثين عاماً، ولعله يشير بطرف خفي إلى الظروف الغامضة التي لقي فيها هذا الكاتب الحر حتفه غرقاً.وسوف نفصل القول عن قصة هذا الكتاب ومحتواه وأهميته العلمية والوثائقية في القسم الثاني إن شاء الله.

3- نقد الآخر:

هذا فيما يتعلق بنقد الذات ،أما فيما يتعلق بنقد الآخر ،وأعني به :نقد العرب (مسلمين ومسيحيين) للاستشراق ،فقد ظهرت دراسات تقويمية نقدية متعددة منذ بداية القرن العشرين أو قبلها بقليل ، ولا تزال حتى يومنـا هـذا.

---

[17] Hafiz Mahmud Khan Shairani (ed), London, Oxford and Cambridge press, 1911 Reprint in Lohore, 1975.

ومما يلاحظ على هذه الدراسات أ ا تتمثل في جهود فردية تفتقر إلى التكامل أو تفتقر إلى طابع المشروع القومي العام،كما أن هنالك ندرة في الرسائل الجامعية التي تبحث في الاستشراق .ومما يذكر هنا أننا لم نفرغ بعد من دراسة الاستشراق ،دراسة أفقية ورأسية تتناوله في التاريخ والجغرافيا معاً؛أي أن تدرسه في مراحله المتطورة في المناطق المختلفة ،وتدرسه على مستوى المناهج والقضايا والشخصيات والآثار والنتائج،وهذا يؤكد الحاجة إلى "قاعدة بيانات حاسوبية عن الاستشراق –منذ النشأة إلى اليوم-تمكننا من دراسة هذه الظاهرة بالغة الأهمية والخطورة من كل جوانبها".

لا شك في أن هنالك جهوداً فردية لدراسة الاستشراق وتقويمه في العالم العربي وفي شبه القارة الهندية .ونسترعي النظر إلى أن هذه الجهود قد قام ا المسلمون والمسيحيون معاً.ولا ريب أن جهود إخواننا المسيحيين العرب مثل إدوارد سعيد ،و أنور عبد الملك،والبرت حوراني ،وجريجوار مرشو كانت أعمق أثراً من غيرها ،فقد أثارت ردود فعل واسعة بين المستشرقين وغيرهم[18].

هذا ولو قارنا نقد المسلمين للاستشراق –في عمومه-بالنقد الذاتي للاستشراق ،لرأينا تقارباً شديداً بينهم في التناول العام وفي جوانب النقد ،وإن تفاوتت معالجة التفاصيل ،وهذا-ولا ريب- يؤكد زيف المقولة الرائجة –في الغرب –بأن المسلمين يضيقون ذرعاً بالنقد. ومن ثم فإ م يهاجمون الاستشراق والمستشرقين لا لشيء إلا لأ م ينتقدون الإسلام والمسلمين .

ولا ريب في أن هذه الدراسات التقويمية للاستشراق من الداخل والخارج

---

[18] راجع كتابنا (الاستشراق :دراسات تحليلية تقويمية) وقارن رسالة الباحث : سالم عبد اللطيف للماجستير عن الاستشراق ،وقد ناقشناها بجامعة عين شمس ،1999م. وقارن:

د. قاسم السامرائي :الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية ، الرياض 1983م.

. آلانروسيون، المناقشات الدائرة حول الاستشراق في الساحة الثقافية العربية،ترجمة هاشم صالح،بيروت : دار الساقي،1994م.

.الاستشراق بين دعاته ومعارضيه،ترجمة هاشم صالح بيروت :دار الساقي 1994م.

.خوان غويتسولو: الاستشراق الأسباني ،ترجمة كاظم جهاد، نيقوسيا،1987م.

.إدوارد سعيد : الاستشراق ،أنور عبد الملك: الاستشراق في أزمة ،حسن حنفي :مقدمة في علم الاستغراب ،جريجوار مرشو:مقدمات الاستتباع، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1996م.

(من الأنا – والآخر) قد كان لها أثرها الإيجابي على موقف الاستشراق النمطي المغرض ،لأ ا استرعت انتباه بعض المستشرقين إلى الغلو والشطط في بحوثهم وأحكامهم ومن ثم عمل بعضهم على مراجعة أحكامهم وخططهم ومناهجهم ،ومن ثم التراجع عنها وتصويبها . وعلى الرغم مما يمكن أن يقال عن سلبيات الاستشراق المعاصر –وهو غير قليل-فإن نزعة المراجعة والتقويم الذاتي داخل المؤسسة الاستشراقية في تنام ملحوظ ،لا يعكرها سوى استدعاء وسائل الإعلام وبعض مراكز البحوث السياسية الغربية لتلك الصورة المزيفة التي رسمها الاستشراق للإسلام والمسلمين عبر مئات السنين وإعادة إنتاجها وتسويقها من جديد في سوق عالمي ينعم بالسموات المفتوحة والطرق فائق السرعة للمعلوماتية المتعولمة أو المتأمركة.

القسم الثاني :الكاتب والكتاب:

أولاً :الكاتب:

لا يملك من يقرأ كتاب الدكتور هنري ستوب ،سواء أكان مسلماً أم مسيحياً غربياً-إلا أن يسأل نفسه:أي نوع من الرجال كان هذا الرجل ؟ وأية نفس كبيرة متمردة رافضة قد سكنت جسده وأ كته بوقوفها ضد التيار العارم الصارم،وخروجها على لغته وروحه وتوجيهاته ومسلماته فيما يتعلق بالإسلام ورسوله صلى الله عليه وسلم؟ لقد امتلأت روحه وعقله وضميره بالحرج أمام ركام الزيف من الخرافات والأساطير التي نسجها المسيحيون الغربيون حول الإسلام ورسوله ،وتوطنت عقول العامة والخاصة منهم،وتجذرت في مشاعرهم ووجدانا م حتى كادت أن تتميز كرهاً وخوفاً.

ولد ((هنري ستوب))لرجل دين مسيحي بروتستانتي صاحب رأي ،فقد تمسك بعقيدة عدم وجوب تجديد العمادanabaptismومن ثم طرد من كنيسته وبلده ،وهاجر إلى أيرلندا مع أسرته ،ثم عادت الأم وولداها هنري وأخوه إلى إنجلترا سنة 1641م حيث التحق مؤلفنا بمدرسة في وسستمنستر ولقي تشجيعاً كبيراً من مديرها لما أظهره من نبوغ ومواهب.أما السياسيSir. Henry Vane

(الذي أعدم فيما بعد سنة 1662م) فقد رعاه رعاية خاصة . وقد حصل الطالب هنري ستوب على منحة دراسية ملكية في اكسفورد نتيجة لتفوقه الملحوظ وتخرج سنة 1653م.

طمح إلى دخول البرلمان في اسكوتلندا ،لكنه لم يفلح في مسعاه،وحصل في أثناء ذلك على درجة الماجستير .M.A ،وعين ا في وظيفة أمين مكتبة بودليان الشهيرة[19] Bodleian Library حيث قضى ا ثلاث سنوات ،ثم فصل منها بتحريض ووشاية من Dr. E.Reynold مدير المكتبة سنة 1659م الذي شنع بدفاع صاحبنا عن السير هنري فين في الكتاب الذي نشره بعنوان)) دفاع عن الفارس الحكيم المبجل السير هنري فين، نشر في لندن 1956م:

وقد نشر كتاباً ثانياً في نفس العام بعنوان:

(ضوء يلتمع من الغسق Alight shining of Darkness) وقد نظر إليه على أنه يشكل هجوماً على رجال الدين (الأكليروس Clergy) والجامعات .

بعد أن فصل من عمله بالمكتبة عمل طبيباً لحسابه الخاص ،وسرعان ما حقق شهرة سافر على إثرها إلى جامايكا للعمل طبيباً للملك،ورجع إلى لندن سنة 1665م بعد أن لم يستطع البقاء هنالك لاعتلال صحته وعدم قدرته على تحمل مناخ تلك البلاد.

سرعان ما أعلن الحرب على علماء الجمعية الملكية البريطانية ،وأسهم علماء كثيرون كبار في تلك ا ادلات القاسية المطولة التي أثرت أدبيات تلك الفترة وقد كتب سنة 1672م رداً على رسالة لأحد الكتاب الهولنديين بعنوان (مسوغات الحرب الحالية ضد هولندا ،ثم كتب مبررات إضافية لتلك الحرب،ومنح لذلك مكافأة مالية كبيرة من الملك،وسمح له بالإطلاع على الوثائق الرسمية .ونشر سنة 1673م(إعلان باريس) الذي هاجم فيه زواج دوق يورك من أميرة مودينا Modena ،وقد اعتقل بسبب ذلك الهجوم العلني وهدد

---

[19] تضم مكتبة بودليان اليوم مخطوطات وكتباً إسلامية ،ولا أعرف على وجه الدقة متى اقتنيت هذه المخطوطات ،وهل تمكن هنري ستوب من الإطلاع عليها،وهل كان يعرف اللغة العربية إلى جانب اللغات اللاتينية واليونانية أم لا ؟.

بالإعدام ،وعومل معاملة سيئة ،ولم يعرف بدقة متى أفرج عنه.

قلنا أن د.هنري ستوب قد اشتغل بالطب وفي أثناء زيارة لأحد مرضاه،وفي عودته عبر راً ضحلاً بحصانه في بلدة Bristol على بعد ميلين من محل إقامته في بلدة Bath فغرق فيه،وقد أدى طقوس جنازته خصمه اللدود (Mr.Glanvill) .

وهكذا طويت حياة د. هنري ستوب بصورة غريبة مفاجئة تبعث علامة استفهام ملحة .مات هنري ستوب وهو في الخامسة والأربعين من عمره بعد حياة حافلة بالقراءة والنظر والتأمل والتمرد والمعارضة والمراجعة والتصحيح والخروج عن المألوف .

لقد تأملتكثيراً شخصية هنري ستوب فوجدته قد ولد لأب يفضل أن يطرد من عمله الكهنوتي المرموق ،وأن يهاجر من بلده إنجلترا إلى إيرلندا ،على أن يتنازل عن معتقده الشخصي ويقبل ما قبله عموم الناس ،لكنه الرفض النبيل والتمرد البطولي الذي أورثه لهذا الابن الذي كان عليه أن يدافع بشجاعة عن فارسه السير هنري فين هذا الرجل الذي رعاه صغيراً،فلم يتنكر له ويقف في طابور المرددين للتهم السياسية التي أعدموه ا.

وكان عليه أن يقف في وجه مؤسستين حليفتين طاغيتين هما رجال الكهنوت ،ورجال الجامعات ،وأن يبشر بنور يراه يلتمع في حالك الغسق!!

وكان عليه أن يشتبك مع رجال الجمعية الملكية في حرب شرسة كان لها أثرها على توجه العلم والفكر في تلك الفترة !!.

وكان عليه أن يعلن معارضته لأهواء الأمراء وأصحاب السمو على الملأ وأن يركب الصعب في سبيل ذلك!!.

كان على هذا الرجل أن يقف ضد المسيحيين الغربيين في تزييفهم لتاريخ ومعتقدات الجماعات المسيحية الأولى.

هذه المواقف وأمثالها تفسر لنا كيف أخذ الدكتور هنري ستوب على عاتقه

بعناد تلك المهمة الصعبة والخطرة في نفس الوقت ،أعني مهمة أن يفحص ما كتبه الغربيون عن الإسلام ،وأن يراجع الصورة التي رسموها له ولرسوله ﷺ ، مراجعة ناقدة موضوعية يعلو ا فوق التلقي الأمين والتسليم الساذج بكل مورثات المسيحيين الأوروبيين عن الإسلام والمسلمين ،وأن يفضح أساطيرها وخرافا ا التي سمموا ا عقول الأوروبيين ومشاعرهم تجاه لإسلام ومحمد ﷺ.

كان عليه أن يفوز بشرف كتابة هذا الكتاب الوثيقة ،وهو أول كتاب يكتب باللغة الإنكليزية ،ولعله أول كتاب غربي يتصدى لهذه المهمة النبيلة التي تفضح مواقف المسيحيين الأوروبيين من الإسلام ورسوله،وتجتهد في رسم الصورة الصحيحة الواقعية عن الإسلام ورسوله،وأن يخرج عن السياق النمطي المألوف الذي انزلق إليه عباقرة كبار مثل دانتي وشكسبير وفولتير وغيرهم ،لقد تمتع صاحبنا بعقل حر وتفكير مستقل تمثل في كراهيته للتقليد والجمود ،وتجافيه عن التعصب والانغلاق على الذات ،ودفعه إلى الاعتراف بالآخر وتقديره بأمانة وموضوعية كما هو في الواقع المتعين ،وليس كما وى الأنفس ،ويمليه الظن السيىء ،فإن الظن لا يغني من الحق شيئاً.

لقد كتب هنري ستوب كتابه هذا في القرن السابع عشر ؛أي في عصر الجهالة في موقف الغرب من الإسلام كما وصفه Southem وفي عصر الانغلاق المسيحي والتعصب التام ضد الآخرين على حد تعبير مؤرخ الأديان المعروف Eric Sharpe ،وقبل حقبة الاستعمار والخروج الأوربي العظيم ،فكان فذاً وجاء استثناءً ليؤكد القاعدة العامة التي استقرت في الغرب المسيحي ،وأعني ا العمل المنظم والمخطط لتشويه الإسلام ورسوله ﷺ،وهي مؤامرة ضد الحق والعقل والحرية ،قبل أن تكون مؤامرة ضد الإسلام ونبيه.

ومما يؤسف له أن هذا الكتاب قد بقي ،لأمر ما،مخطوطاً قرابة قرنين ونصف من الزمان،إلى أن هيأ الله له نزيل لندن الهندي حافظ شيراني فقام على تحقيقه وتوثيقه ونشره في لندن سنة 1911،ثم أعادت تصويره مكتبة أكسفورد

وكمبردج ونشرته دار Orientalia في لاهور سنة 1975م.وإني سعيد أن أقدمه

اليوم إلى القارئ العربي بعد أكثر من ثلاثة قرون على صدوره،وبعد صدور وثيقة البابا يوحنا بولس الثاني تحت عنوان ((نحن نعتذر ونسأل الغفران)) كما جاء في العنوان الرئيسي لصحيفة ((أوزافاتوري روامانو)) جريدة الفاتيكان الرسمية[20]. وإن ما اعترف به البابا يوحنا في بداية الألفية الثالثة من ذنوب وآثام واعتذر عنه وطلب المغفرة هو نفس ما اعترف به د. هنري ستوب منذ 325 عاماً ورذل المسيحيين الغربيين به.

ثانياً:الكتاب ...أفكار ونماذج*

يعد الكاتب أقدم أثر في الأدبيات الإنكليزية يتعاطف كاتبه مع الإسلام ورسوله،وهو يمثل فرصة فريدة لإطلاعنا على تصورات الأوربيين المزيفة عن الإسلام،تلك التصورات التي لا تزال فاعلة في عقول بعض الغربيين ويظهر أثرها السيء فيما يكتب عن الإسلام ،في المناهج الدراسية والمراجع والموسوعات ووسائل الإعلام وأفلام السينما ..الخ.

يحتفظ المتحف البريطاني بثلاث نسخ مخطوطة لهذا الكتاب ،علاوة على بعض خطابات ورسائل تبادلها هنري ستوب مع بعض العلماء والمفكرين ،كما توجد نسخة مخطوطة أخرى للكتاب ،أقدمها نسخة Mr. Charles Hornby وتعود إلى سنة 1705م،وقد أشار إليها Thomas Magney راعي كنيسة القديس نيكولاس في كتابه(ملاحظات عن الناصرين الذي نشره سنة 1718م.وقد نسب Mr. Wanely المخطوطة رقم(1876)في قائمة

[20] أعلن البابا يوحنا بولس الثاني ،في خطوة غير مسبوقة في تاريخ الكنيسة الكاثوليكية الطويل اعتراف واعتذار الكنيسة عن الأخطاء التي وقعت فيها وارتكبتها على مدار الألفي سنة الماضية ،وقد نشرت الأهرام في 2000/3/20 تحقيقاً مطولاً عن هذا الاعتذار والاعتراف الذي دعا فيه البابا إلى التوبة والندم على ما اقترفه الآباء والأجداد من ذنوب في الماضي الطويل ،وقد جمعت الأخطاء والذنوب في سبعة عناصر رئيسية أطلق عليها (الاعترافات السبعة) من أهمها ما ارتكبه المسيحيون الغربيون من ذنوب وآثام ضد الإسلام والمسلمين.

* أثرنا أن نعطي الفرصة كاملة للكاتب الدكتور ستوب ليقدم أفكاره بنفسه دونما تدخل منا بالتعليق أو الإضافة ،وليس لنا من جهد سوى اختيار النصوص وتصنيفها وترجمتها إلى العربية مع بعض التوضيحات المنهجية والمعرفية الضرورية.

مخطوطات(Harl)إلى الدكتور ستوب ،ويضم المتحف البريطاني هذه المخطوطة

رئيسية تضم الفصول العشرة لهذا الكتاب ،وقد كتب الأستاذ شيراني دراسة جيدة عن وصف النسخ المخطوطة ،ووثق نسبتها إلى المؤلف توثيقاً بارعاً.

وعلى كل حال هنالك دراسة مفصلة عن الدكتور هنري ستوب وأعماله كتبها Mr.Antony Wood في الجزء الثاني من كتابه "Athenae Oxoniensis ".

يتكون هذا الكتاب من عشرة فصول هي :

1-نظرة عامة إلى حالة اليهودية والمسيحية منذ عيسى المسيح إلى محمد.
2-تقويم المؤلف للروايات السائدة عن تاريخ المسيحيين الأوائل وعقائدهم.
3-تقرير موجز عن الجزيرة العربية والعرب Saracens .
4-سيرة محمد من مولده إلى هجرته من مكة.
5-إنجازات محمد في المدينة ،وسفارة علي إلى العرب.
6-غزوات محمد.
7-حجة الوداع،وموت محمد (صلى الله عليه وسلم) ومواراته الثرى.
8-شخصية محمد وادعاءات المسيحيين الخرافية عنه وعن ديانته.
9-القرآن ومعجزات محمد،وبشارات الأسفار الدينية به ،ورأي موجز عن ديانته وسياسته.
10-عدالة الحروب الإسلامية ،وتبرئة محمد في موقفه من المسيحيين ،وأنه لم ينشر ديانته بالسيف.

هذه فصول كتاب هنري ستوب ذلك الصوت الغربي الإنساني العميق المنصف الذي كان يشير أحياناً إلى كتاب مسلمين مثل أحمد بن إدريس (أظنه القرافي المتوفى 684هـ)وابن كثير وأبي الفداء والبيضاوي ،وكان في دفاعه عن الرسول ﷺوالإسلام يبين افت و اوي مزاعم

الكتاب المسيحيين الأوربيين ويصفهم في جرأة عجيبة بما يستحقون من أوصـاف مثـل ((المسيحيـون الفسقأة))[21] ويصـف

[21] Henry Stubbe, An Account of Rise and progress of Mahometanism, (London, 1911, Lahore 1975, p.142.

ادعاءا م بأ ا نفايات حقيرة مثيرة للسخرية منهم[22]،ثم يشرح تصوره للمسألة التي يتناولها ،وينتقد أحياناً تفسير بعض الكتاب المسلمين المرموقين لبعض الظواهر[23]،ويقدم توضيحات طريفة لها ويربط العلاقات بعضها ببعض ،وهو كاتب مسيحي إنكليزي. وإن عبقريته لم تعصمه من الوقوع في بعض الأخطاء ،كما أن حماسته لعقائد المسيحيين الأول (حواريي المسيح عليه السلام وتلاميذه الأقربين) جعلته يرى محمداً(ص) لم يخرج عن دائر م!!.

أ-توضيح دفاع عن عدالة الحروب الإسلامية:

وليسمح لنا القارئ الكريم أن نستعرض له الفصل العاشر الأخير من الكتاب ،يقول فيه هنري ستوب((إنه لرأي سوقي ذلك الذي يذهب إلى أن محمداً قد نشر ديانته بالسيف،وأنه لم يجبر العرب فقط على قبول عقيدته،لكنه فرض على خلفائه عهداً أبدياً وتكليفاً ملزماً بأن يعملوا على استئصال المسيحية والأديان الأخرى لكي يحل الإسلام محلها ويصبح ديانة عالمية".

ويتعجب ستوب قائلاً:

ولكن كيف اعتقد الناس (في الغرب) على نطاق واسع بذلك،وكيف قال ا رجال عظام ،وهي ليست إلا خطأً صريحاً!!حقاً لقد قام محمد بحروب عسكرية في الجزيرة العربية ،لكنها كانت من أجل إعادة وإحياء الدين القديم (الذي أنزله الله على الرسل من قبل)وليس من أجل ديانة جديدة مبتدعة ,ولقد دعا أتباعه إلى سحق الوثنية حيثما وجدت ،وعلمهم أن العالم كله مدعو إلى الاعتراف ذه الحقائق ،أن لا إله إلا الله،لا شريك له،والعناية الإلهية ،والثواب والعقاب،(وذلك تماماً كما تصور اليهود أنفسهم مسؤولين عن دعوة الإنسانية كلها لاتباع قانون الطبيعة الذي تضمنته تعاليم نوح السبعة).ولكن أن يقال إنه (محمد (ص))قد أكره الناس على ديانته أو أجبر أحداً منهم على الإيمان ا فهذا

[22] Ibid,p.142.
[23] Ibid, pp.135-136.

هو التزييف بعينه.

ومع ذلك فقد تمكسك كثير من رجال الكنيسة بأنه يجب أن تفرض الديانة المسيحية على الناس فرضاً،وأنه كان لهذا السبب فحسب يغزو الأمير أراضي أمير آخر ويستولي عليها لفرض عليها المسيحية ،ثم يبين (ستوب) ما كان يفعله ملوك الغرب المسيحيون في هذا الصدد ويذكر أن الأمثلة على ذلك تفوق الحصر .بل إنه وجد من بين اليهود هيركانوس الذي فرض على الأدوميين أن يختتنوا وأن يتهودوا.وباختصار فإن التاريخ المسيحي كله يعد مثالاً لهذه ال عة (إكراه الناس على الدين) وكان ذلك أمراً مشروعاً يقره ويؤكد عليه علماء المسيحية .

وعلى الرغم من كل ذلك وجدنا البابوات ورجال الدين المسيحي يعدون ا ادلات ضد حروب المسلمين "وإني لا أجد في الحروب التي خاضها محمد في الجزيرة العربية إلا حروباً ضد الوثنية وليست لإكراه الناس على الإسلام،وأن محمداً نفسه قد أعطى أماناً وحماية لليهود والنصارى في الجزيرة العربية ،ولم يستخدم العنف ضدهم البتة دف فرض العقيدة.

كما أن اليهود قد عاشوا في المدينة ينعمون بالأمن ويدفعون الجزية واستمروا على ذلك إلى أيام عمر بن الخطاب الذي أخرجهم من الجزيرة العربية ،لأنه قد أخبر أن محمداً قد حظر وجود ديانتين مختلفتين في الجزيرة العربية مركز الدولة الإسلامية ،وقد كان ذلك إجراءً أدنى لاعتبارات السياسة منه لاعتبارات الدين،لأنه لم يطردهم خارج الدولة الإسلامية كلها ويحرم عليهم الإقامة في أية منطقة إسلامية أخرى .

وبالمثل فإن عمر بن الخطاب عندما فتح المقدس قد أعطى للمسيحيين عهد أمن وحماية جاء فيه: بسم الله الرحمن الرحيم ،من عمر بن الخطاب إلى سكان إيليا..الأمن والحماية لسكا ا رجالاً ونساءً وأطفالاً،لا دم كنائسهم ولا تخرب ،ولا يمنع مسيحي من زيار ا ،وكذلك كتب القائد العربي عمرو بن العاص بتوجيه من أبي بكر الصديق –عندما فتح غزة-إعلاناً مماثلاً.. و ذه الإعلانات يتضح أن المسلمين كانوا ينشرون دولتهم ،وليس ديانتهم بقوة السلاح".

إن فكرة استخدام المسلمين للجيوش والسلاح من أجل توسيع رقعة الدولة وليس من أجل فرض الديانة ،كانت فكرة أثيرة لدى صاحبنا وهي تستحق النظر والتقويم ،ونراه يشبعها شرحاً وتفصيلاً ويسوق براهين كثيرة على سماحة المسلمين مع المسيحيين في الأندلس وفي اليونان ،حيث كانت اليونان –وفي نفس الفترة التي كان يعيش فيها المؤلف –تحت حكم الدولة العثمانية ،ويقول :إنه من الحقائق المؤكدة أن اليوناني العادي قد عاش في كنف الأتراك في ظروف أفضل من تلك التي عاش فيها تحت حكم أباطرته اليونانيين[24].

ويقر الدكتور هنري ستوب بأنه لولا حرص الملوك والنبلاء الأوربيين على مصالحهم الشخصية لأسلمت أوربا-كلها-نفسها للأتراك المسلمين.

وينقل عن المؤرخ "المكين EImacin "الذي اعتمد في كتابة تاريخه عن المسلمين على أوثق المراجع العربية ،وكان هو نفسه وزيراً لأمرائهم،أن محمداً (ﷺ) قد أعطى الأمانة والحماية لأصحاب الديانات الذين واثقوه ودفعوا له الجزية .وأنه أرسل عمر إلى المسيحيين ليؤكد لهم أ م سوف يتمتعون بالأمن والحماية في ظل الدولة الإسلامية وأنه سيحترم أنفسهم وأموالهم كما يحترم حياة المسلمين وأموالهم تماماً.

ويشير إلى أن بعض الكتاب المسيحيين قد ذكروا أنه قد جرى اتفاق أو تحالف بين محمد والمسيحيين ينص على أن دفع الجزية في مقابل منحهم حرية ممارسة عقائدهم أي أ م قد اشتروا تلك الحرية بالأموال التي دفعوها للمسلمين، لكن بعض العلماء المسيحيين نظر إليه على أنه ليس إلا بعض تلفيقات المسيحيين. ونظر إليه هنري ستوب على أنه من الخرافات الأسطورية ،ويقول ستوب:"من كل هذا يتبين أن محمداً وأتباعه لم يشنوا الحرب لكي يفرضوا ديانتهم على الآخرين ،ولكن من أجل توسيع دولتهم...ولكن يبقى أن نذكر أنه مع السيرة الحكيمة التي انتهجوها قد ازدادت أعداد المتحولين إلى الإسلام مع ازدياد فتوحا م ،وأ م لم يكرهوا الأمم المفتوحة على الإيمان بدينهم خوفاً من القتل أو

[24] وهذه الفكرة يوافق عليها،بل يدافع عنها كثير من الكتاب الغربيين المعاصرين أمثال مؤرخ الحضارة ول ديورانت والسير توماس أرنولد في كتابه الدعوة إلى الإسلام.

فراراً من التعذيب أو السجن أو أساليب الاضطهاد الأخرى،التي كانت ستسخط المسيحيين وتعمل على زيادة أعدادهم بدلاً من انتقاصها لحساب الإسلام. ويقول ستوب : إني أعتقد أن دليل ذلك أن المسيحية قد انتشرت واتسعت رقعتها تحت الاضطهادات العشرة التي تعاقبت عليها (من الرومان) وأ ا قد اضمحلت وانكمشت تحت حكم العرب الرفيق م. وإننا عندما نقول إن دين محمد قد انتشر بحد السيف فإننا يجب أن نفهم أن ذلك كان نتيجة لانتصارا م ،ولم يكن نتيجة قهر الناس قتلاً وذبحاً على الدخول في ديانتهم. كما أنني أعتقد أن المسيحية مدينة في توسعها لأكثر الأساليب ظلماً"[25].

ثم يسخر من انتقاص المسيحيين من الإسلام بسبب إباحته الاسترقاق والعبودية في الحروب قائلاً:

"وخلاصة القول إنه على الرغم من أن مبادئ المسيحيين تبدو كأ ا تدين العبودية إلا أ م قد مارسوا العبودية مراراً وتكراراً في البرتغال وأماكن أخرى كثيرة ..ومع أننا في العصور الأخيرة نحتجز في الهند الغربية أعداداً لا حصر لها من الكائنات البشرية المسكينة تحت أبشع أنواع العبودية، ونحرمهم وذريا م من أن ينتفعوا بالإنجيل،لكي نضمن لأنفسنا أن ننتفع بتسخيرهم لخدمتنا ،وهكذا فإننا حيث نحول بينهم وبين ذلك الباب الوحيد للعبودية (الحرب كما هو في الإسلام) نسترق أرواحهم وأبدا م ،ويالها من قسوة سوف شعر المسلمون والوثنيون بالعار من ارتكاب مثلها!!"[26].

ب-تعليقه على حجة الوداع:

بعد أن تحدث الدكتور هنري ستوب في الفصل السابع[27]عن وقائع غزوات الرسول (ﷺ) وحللها تحليلاً سياسياً وعسكرياً موفقاً أظهر فيه تقديره وإعجابه بتخطيط الرسول وقيادته لها،وقف يتأمل وقع هذه الانتصارات المذهلة على نفس الرسول القائد،فقال:

---

[25] Henry Stubbe, Ibid,pp.180-188.
[26] Ibid, p.188.
[27] Ibid, pp.118-131.

"على غير القادة الفاتحين الذين يكسبون معارك قد لا تكون لها من هدف سوى البحث عن أمجاد ومفاخر لأشخاصهم ،يرفعون ا هاما م فوق البشر،فإن الرسول لم يعز شيئاً من هذه الانتصارات إلى بسالته وإقدامه،لكنه أرجع ذلك كله إلى معرفة السماء ،واعتبر أن من المتعين عليه أن يلهج بالشكر إلى الله قدر طاقته،وأن شكر الله شكراً عاماً علنياً".

"من أجل ذلك ،ومن أجل أن يشبع حنينه، ويظهر توقيره للبيت الحرام،ومن أجل أن يقدم القدوة للناس في أداء مناسك الحج،لكي يؤدوا هذه الشعيرة على بصيرة ،غادر الرسول المدينة لأداء فريضة الحج،مصحوباً باثنين وسبعين ألفاً من الرجال والنساء الذين تجمعوا في موكب الحج مع الرسول ...."[28].

ونراه يجادل ابن الأثير المؤرخ المسلم الذي فسر مشقة بعض أعمال الحج بأن الرسول قد عمد إلى إقناع المشركين بأن أصحابه أصحاء أقوياء يقول هنري ستوب :أرى من جانبي أنه مع أن الحب الشديد والتقوى هما اللذان دفعا الرسول إلى أداء مناسك الحج،فقد كان أمراً بالغ الحكمة أن يزور الرسول مكة بعد غياب طويل عنها ،وليس من أجل أن يثير الحسد والأطماع التي قد تسبب قلاقل،كما أنه أراد أن يظهر لأهل مكة ذا الموكب المهيب أن إزالة الأصنام من البيت لم تقلل عدد قاصديه وحجاجه،ولم تنتقص من مكانة وشرف مكة التي تأكد كو ا عاصمة جميع المسلمين[29].

ويستطرد قائلاً: بعد أدائه الحج وإرشاده المسلمين عن كل مايتعلق بدينهم وعباد م،قفل الرسول راجعاً إلى المدينة لكي يحتفظ رجاله بنظامهم السابق،ولكي يظهر للعرب كافة أن الانتصارات العسكرية والسلطة لم تغير من نفسه ،وأنه لم يتقلد نفسه صولجان الملك،ولكنه احتفظ بما عرف عنه واشتهر به من أنه((رسول الله)) ويقول :

إن احتقار الرسول لزخارف الملك لم ينتقص من نبله وجلاله ،إنه زهد في مظاهرها وتحمل تبعا ا ويرى هنري ستوب أن عودة الرسول إلى المدينة كانت

[28] Ibid, ppp.132.
[29] Ibid, pp.135-136.

أمراً حيوياً توجبه الظروف الراهنة عندئذ.

ج- شخصية الرسول ومزاعم المسيحيين الأسطورية ضده وضد ديانته:

عقد المؤلف الفصل الأول من كتابه هذا لبيان حالة اليهودية والمسيحية منذ عيسى عليه السلام إلى زمان محمد (ﷺ) ،وقال مستهلاً هذا الفصل : لقد كان انبثاق الإسلام وتطوره واحداً من أعظم التحولات التي وقعت في العالم ،لأن ديناً جديداً قد ظهر منذ ألف عام، ومكّن لنفسه (في استقلال تام عن الوثنية واليهودية والمسيحية)وزاد من رقعته ،ونشر أتباعه بسرعة فوق خمس العالم المعروف بصورة لم تعرفها الجماعات اليهودية ،وربما لم تعرفها المسيحية نفسها[30].

ويقول :قبل أن ندلف إلى سيرة هذا الرجل وشخصيته، الذي استحق بأعماله تقدير واحترام جانب من العالم ،وملأ الجانب الآخر بالدهشة والتعجب ،ولسوف نحاول ،بكل ما لدينا من طاقة أن نكتشف الوسائل التي حقق ا تلك الأعمال ا يدة .ثم يحاول دراسة أحوال صحابته وأتباعه، والتعرف إلى دوافعهم وراء هذا التحول العجيب ومناصر م للإسلام أو الثورة المذهلة[31].

أما الفصل الثامن فيخصصه للحديث عن شخصية الرسول (ﷺ) وتفنيد مزاعم المسيحيين الأوربيين عنه فيبدأه برسم لوحة رائعة لبيان ملامحه الجسمية والنفسية فيبدأ مخاطباً قارئه قائلاً له: أنا لا شك أنك الآن تتطلع إلى أن تتعرف إلى صورة ذلك الرجل الفذ،لقد سكنت نفسه العظيمة جسماً ربعة...ثم يواصل حديثه المشوب بالإعجاب والتقدير إلى أن يقول :وهكذا اجتمعت فيه كل المؤهلات التي يتطلبها تحقيق الأعمال الجليلة،لقد كان مؤهلاً للأعمال العسكرية كما كان مؤهلاً للأعمال المدنية وسياسة الحكم،تلك التي كانت موضع افتراءات

[30] Ibid,p.1.
[31] Ibid,p.2.

المسيحيين (الأوربيين) ضده ولسوف يتضح ذلك ،لكل متأمل ،من الروايات السابقة المعطاة عن حياته وأعماله ،تلك التي اقتبسناها من أكثر الكتاب العرب وغير العرب موثوقية. كما أننا قد عارضنا كلية ذلك الركام من الهراء (النفايات) الخرافية المثيرة للسخرية ،الذي حشيت به معظم الروايات التي نسجها المسيحيون (الأوربيون)عنه[32].

ويقول هنري ستوب: ((إنك لو كلفت نفسك عناء النظر في روايات الكتاب المسيحيين التي كتبوها عن محمد لوجدت أ ا تفتقر إلى التماسك والرصانة، كتلك التي لاحظناها من قبل (اللهم إلا بعض ما كتب عنه في القرن الأخير –السابع عشر –الذي شهد بعض التحسن في المعارف الشرقية)..نعم لقد نشر المسيحيون أباطيل كثيرة جداً[33].

ثم ينتقل إلى مناقشة ودحض بعض مزاعم كتاب النصارى الأوربيين عن الرسول فيقول:لقد بات من المسلم به ،بعد التدقيق في المراجع العربية والمسيحية الموثوقة أن محمداً قد انحدر من أكرم قبائل العرب محتداً من جهة أبيه وأمه معاً.

ورغم ذلك نجد أن الكتاب المتعصبين يذهبون إلى أن محمداً لم يكن شريف النسب ،كريم المحتد، وذهبوا إلى ما هو أكثر من ذلك في غرابته فقالوا: إن أباه كان حيثياً وأن أمه كانت يهودية هذا على الرغم من أن الكتاب المسيحيين الذين عاشوا بين المسلمين مثلElmacin وآخرين قد بينوا ما يتمتع به محمد بين المسلمين من إجلال وتعظيم.كما أن بعض المسيحيين لا يزالون إلى اليوم يرددون أن محمداً كان عدواً للمسيح،وأنه قد استنبط اسمه بطريقة سرية من طلسم الرقم 666،ويعلق ستوب على ذلك قائلاً: لاشيء يثير السخرية مثل ذلك!،أليس من الحماقة أن يتهجى الإنسان اسم رجل بطريقة خاطئة ،ثم يتخيل أسراراً طلسمية في هذا؟.

ثم يحدثنا عن طريقة كتابة اسم الرسول (ص) فيقول: في اليونانية : بعضهم

---

[32] Ibid, pp.141-142.
[33] Ibid,p.142.

يكتبه هكذا ويكتبه آخرون هكذا وفي اللاتينية، Magmed، Maomthes، Machumet، Machomet. وفي العربية Muhammed، Mohammed وهو يعني : المروم، أو ا تبى.

ثم ينتقل بنا المؤلف إلى نقطة أخرى "مختلفة" نشير إليها لطرافتها وجد ا بالنسبة للقارئ المسلم، والأكثر طرافة هو أن صاحبنا يقرها ويراها حقيقة تاريخية، وهي أن الرسول ﷺ قد خرج في سرايا عسكرية إلى مصر وشمال إفريقيا وأسبانيا[34].

ويرى أنه –أي الرسول ﷺ- قد تحاور مع المسيحيين بكل طوائفهم ويبدو أنه قد أحاط علماً بجميع عقائدهم والأسس التي أقاموها عليها ولم تكن معرفته بالمبادئ اليهودية والتعاليم التلمودية أقل من ذلك، وقد تجلى ذلك في القرآن الكريم.

وقد كانت حال العرب موزعة بين اليهود ومتهودة المسيحيين، ومتهمودة العرب، والآريوسية، واليعقوبية، والنسطورية ومثلثة النصارى، والمانوية، والمونتانية، والصابئية، وعبدة الأوثان، كل ذلك أعطى محمداً فرصة سانحة للاطلاع على هذه المذاهب والأديان، لكن المسيحيين (الأوروبيين) قد أعطوه مساعدين أحدهما عد الله وهو يهودي ، وكان الآخر راهباً مسيحياً نسطورياً اسمه سرجيوس، وأظهروا محمداً نفسيه على انه تابع جاهل لايدري مايبثه هذان الرجلان في عقله ووجدانه، وهذا –في رأيهم- سبب تلك الأخطاء التي وجدت في القرآن . ولكم أجد بين أصحابه من يسمى سرجيوس، ولو كان له معلم نسطوري-كما زعموا- فِلم لم يجذبه نحو النسطورية، ويبشر بان عيسى كان إلهاً حقاً وإنساناً حقاً في إطار شخصية مزدوجة أو طبيعة مزدوجة.ولماذا لم يذكر أٍماء نسطور وتيودور مبسوستنسس أو ديدور تارسوريس ويعترف م كقديسين؟ولماذا لم يشجب ويدين سيرل الإسكندراني؟.كما أني أعلم بان أحداً من أباعه لم يفعل شيئاً من ذلك،ونحن لا نجد في ديانتهم شيئاً من النسطورية ولم

[34] Ibid,p.143.

تكن لمحمد علاقة ما بهذا الراهب المزعوم، ولم يكن هو الجامع أو المؤطر الإسلام كما افترى الأوروبيون، ولم يكن محمد مهتماً في يوم ما- مثل بقية النساطرة بتقوية علاقته بالفرس وبعد أن يدحض الدكتور ستوب هذا الزعم إلى افترائهم بان معلماً يهودياً كان يرشده فيقول: لم يتخذ محمد مرشداً يهودياً مطلقاً لأنه كان عظيم التقدير والإعجاب بعيسى عليه السلام، وقد أعلن ذلك مراراً فقال إن عيسى كان سلفه في الرسالة، وانه يعل نفس العقيدة التي بلغها عيسى للناس من قبل، وكان هذا يعطي ذريعة للادعاء بأنه مسيحي وليس يهودياً. ويضيف الدكتور ستوب: وأنا لا أعتقد البتة أن محمداً قد أحب يوماً أو داهن اليهود، ولم يمتدحهم في القرآن..وأنا أظن كذلك أن تغييره للقبلة من بيت المقدس إلى الكعبة جاء في سياق كراهته لأفعالهم، كما انه حرص على مخالفة عادا م في صيام عاشوراء، مما يؤكد انه لم يكن ليستجيب لمعلم يهودي . ثم يقول : دعونا من تصديق هذه القصص الخرافية!!.

لكن مؤلفنا قد التبس عليه التشابه الكبير بين الإسلام وعقيدة المسيحيين اليهود سواء في عدمك الاعتراف بالتثليث، أو النظر إلى عيسى على أنه بشر رسول، أو نظم التقوى لديهم..إلخ، فاستنتج من ذلك أن الرسول ﷺ قد اخذ عنهم، خصوصاً وأن هذه الطائفة كانت مضطهدة من قبل المسيحيين واليهود والرومان وكانت تختبئ في الجزيرة العربية[35].

ويقول : أرجو أن يكون فيما ذكرته كفاية لتوضيح أن ديانة محمد قد تشابه إلى حد كبير ما وجد لدى الناصريين والأريوسيين، ومع ذلك فإنني لا أعتقد أن واحدة منهما أن لها أي يد في بناء القرآن الكريم، لأنه لم يكن مؤلفاً أو ملفقاً (كما أساؤوا إلينا وأفهمونا ذلك خطأ) دفعة واحدة، قبل أن يبدأ محمد رسالته، لكنه نزل بعد البعثة تبعاً لأسباب ال ول، ونزل معظمه في المدينة، وقد كانت أعين كثيرة تراقبه، ولم يكن ليقبل أية معونة من أي جانب[36]، (لأنه لم يكن بحاجة إليها).

---

[35] Ibid, p.145
[36] Ibid, p.146.

ثم ينتقل إلى رفض ما زعمه قومه على الرسول ﷺ بأنه كان مريضاً بالصرع وها يأتي في إطار ا امه بأسوأ أنواع الدجل والاحتيال، في نفس الوقت الذي يصفونه بأنه كان من البله المعتوهين، ويسخر ستوب من قومه قائلاً:

"لقد ا موه بأبشع أنواع الاحتيال والدجل غير مراعين أن مزاعمهم يناقض بعضها بعضاً"[37]. لقد ذكروا لنا انه كان يعاني من الصرع ويتظاهر بعد أن يفيق من نوباته بالشعور بالابتهاج والفرح ويردد عليهم البسملة ويكرر اسم الله الرحمن الرحيم، ويتلو سوراً من القرآن.

ويعلق الدكتور ستوب على ذلك بقوله: لقد رفضت هذه القصة لأ ا لم تذكر في المراجع العربية ، كما أن المسلمين لم يذكروا عن رسولهم أي نوع من ذلك الوجد الصوفي. كما أضيف أن القرآن لم ي ل عليه ذه الكيفية.

ويضيف : "وليس أقل تفاهة من ذلك، قصة الحمامة التي قالوا إن محمداً قد در ا على أن تلتقط الحب من حول أذنه، فهي تحط على كتفه، وتلتقط الحب ، فتبدو كأ ا تحدثه أو توحي إليه بوصفها رمزاً للروح مثلاً للروح القدس[38]. ويناقش الدكتور ستوب هذا التخريف مستنكراً إمكان حدوث ذلك عملياً، وكيف يقدم محمد على مايزرع الشك في نفوس أصحابه وأعدائه المتربصين به ، ويطرح تساؤلات ينكر ا على المسيحيين الأوربيين افتراءهم ها . ثم يخاطبهم قائلاً: أود أن تخبروني على أي أساس بنيتم خرافتكم هذه إذا كان المسلمون لم يشيروا ولو مجرد إشارة إلى شيء من ذلك،ولم يذكرهم أحد من المسيحيين العرب غير كاتب واحدCritiousالذي استفسر منه الدكتورPocockعن المصدر الذي استقى منه ذلك،فكان جوابه انه لم يستند في ذكرها إلى روايات المسلمين Mahometans، ولا إلى كتابات المسيحيين العرب، ولكن إلى كتابات المسيحيين الأوروبيين، ولاسيما إلى Scaligar في تعليقه على Manilius الذي ذكر قصة الحمامة، وهذا كل ما يمكن أن يقال عن تلك القصة.

ويضيف:إني أميل إلى الاعتقاد بأن ملفق هذه الخرافة إنما هو شخص جاهل

---

[37] Ibid, p.149.
[38] Ibid, pp.1498-150.

نقلها عن أثناسيوس Athanasius إلى محمد، لأنه قد روى بخصوص هذا الأب أن حمامة في الطريق قد طارت إليه وحطت على كتفه قريباً ن أذنه، وقد فسر المثلثون بأن الحمامة إنما هي جبريل، أما الأريوسيون Arrians فقد قطعوا بأن ذلك هو السحر الذي يعتري أثناسيوس، ولقد وجدت في قصص القديس جورج أن أثناسيوس كانت له شهرته الواسعة كساحر[39].

ويسوق لنا ستوب خرافة مسيحية أخرى هي ذلك الصور الذي روضه محمد، وكان يطعمه بيده، ومن أجل ذلك اعتاد على أن يجري نحو محمد عندما يراه ، يقول المسيحيون الأوربيون: ذات يوم ربط محمد نسخة القرآن في قرني ذلك الثور، وبينما كان محمد يعلم أصحابه الشريعة، اندفع ذلك الصور إلى مجلس محمد وقدم إليه القرآن، الي استقبله محمد والمسلمون معه بكل مظاهر التقوى والتبجيل على انه مرسل إليهم من الله. وفي تنلك الأثناء حطت حمامة عليه ومعها مخطوط مكتوب فيه: من يقيد ذلكم الثور سوف يصبح ملكاً على العرب . وهنا يندفع الراهب النسطوري سرجيوس إلى تقييد ذلك العجل، وينادي به ملكاً على العرب. وتصبح للقرآن المرجعية والقداسة.

ويعلق الدكتور ستوب على هذه الفِرية قائلاً: بمثل هذه الاختلافات قدم الغربيون المسيحيون محمداً للناس على أنه أخس دجال في العالم...

كما حولوا احكم مشرع على الإطلاق إلى مجرد مخادع محتال.

ويضيف: مع أن القرآن لم يكتب مرة واحدة على الإطلاق كما بينت ذلك بالفعل، ولم يجمع في كتاب واحد في حياة محمد، لأن أبا بكر وعثمان هما اللذان جمعاه في كتاب واحد، كما أنه لاتوجد إشارة إلى تلك المعجزات في التواريخ الإسلامية، التي تذكر معجزات الرسول[40].

ويطلعنا ستوب على زعم آخر قائلاً: ومن الخرافات التي لا تعقل قولهم إن محمداً قد وعد أهل مكة (عندما طالبوه بمعجزة) أن يدعو الجبل فيأتيه الجبـل

---

[39] Ibid,p.150.
[40] Ibid,p.151.

مسرعاً، واجتماع الناس ، ودعا محمد الجبل، فلم يتحرك، فقال محمد بخفة: إن لم يأت الجبل إلى محمد، فليذهب محمد إلى الجبل!!

ويسترعي الدكتور هنري ستوب الانتباه- في تعليقه على ذلكم- إلى نقطة جديرة بالملاحظة ، فيقول:

"هل يمكننا أن نتخيل حماقة أشد من حماقة هؤلاء القوم؟!! وتأمل سذاجة هؤلاء المسيحيين الذين ضللوا، وسذاجة هؤلاء المسيحيين الذي ضللوا، وسذاجة أولئك المضللين بمثل تلك التلفيقات الغبية!!

وفي التخاريف التي نسجوها حول قديسيهم مثل هذه الحكايات ، وعلى المرء ألا يتعجب إن هم لم يلفقوا لأعدائهم خرافات أفضل منها!!

ولم تحتمل نفس الدكتور ستوب المضي قدماً في الحديث عن مزاعم المسيحيين الأوربيين عن الرسول ﷺ ورسالته فيصرخ قائلاً:

"إني مشمئز (مقروف) من التقليب في مثل هذه الزبالة (القمامة)[41].

وخروجاً عن ذلك يسرع الدكتور ستوب بالحديث عن قصتين أو ثلاث فقط، فيقول : أخبرنا بعضهم أن محمداً أمر واحداً من أتباعه أن يسبقه إلى بئر على الطريق وأن يـ ل إلى أعماقها، وعندما يقترب منها محمد وأتباع يصيح بأعلى صوته قائلاً: محمد حبيب الله! محمد حبيب الله! وهنا يشكر محمد ربه لأنه شهد له بمحبته أمام هذا الجمع الغفير من الناس، ويأمر الناس بردم البئر بالحجارة وبناء مسجد صغير عليها تخليداً لهذه المعجزة و ـذا دفن محمد صاحبه كيلا يكشف الخديعة.

ويسخر د.ستوب من وقاحة هؤلاء المفترين قائلاً : كان على هؤلاء أن يكدوا أنفسهم ليخبرونا عن موقف عامة المسلمين عندما عرفوا ظروف هذه الخدعة كما قصوها هم لعينا؟!

ويقص علينا خرافة أخرى فيقول : أخبرونا أن محمداً قد وعد أصحابه أنه سوف يبعث ويقوم من وته بعد ثلاثة أيام، ولما كانت انتظره أصحابه ، وطال انتظارهم ، وبدأت رائحة الموت تنبعث ، ولم يعد إلى الحياة، وقد وضع جثمانه

[41] Ibid, p.151.

في تابوت حديدية وعلق في الهواء باستخدام قوة حجرين من المغناطيس !! في حين أخبرنا آخرون أن الكلاب قد جثته، وأن ما تبقى من عظامه هو الذي وضع في القبر.

ويعلق على ذلك بقوله: إن مثل هه التلفيقات تثير ضحك المسلمين منها، وتجعلهم يسخرون بالمسيحيين الذي يتحدثون ا[42].

ويضيف قائلاً: إن الدكتور Pocock دحضها غير مرة، وما أنا أعيد كلماته التي ألقاها في جامعة أكسفورد عندما استجاش همم الأساتذة لدراسة اللغة العربية . ويضيف : إن العبارة الأخيرة للدكتور Pocock قد ذكرتني ببعض التشويهات التي دأب المسيحيون الأوربيون على انتقاص المسلمين ا، ولا يزال المسيحيون إلى اليوم يلزمون المسلمين المتحولين إلى المسيحية بأن يلعنوا ويتبرأوا من شعائر وعبادات وثنية لم نعلم أ م كانوا يقومون ا، بل كانوا أبعد الناس عنها[43].

لقد تجرأوا على المسلمين بقولهم إ م يعبدون نجمة الصباح وفينوس بعد أن سموها Cabar، التي تعني بالعربية الإلهة العظيمة! ، ويعجب كيف أن كتاباً كباراً مثل Ethymius Zygabenus في (التعليم الإسلامي الشفوي) وسدرينوس Cedrenus وآخرون مثل Selde، Pococ، Hottinger وآخرون . وماهتاف المسلمين –المشار على أنه عبادة لنجمة الصباح أو فينوس –سوى كلمات الآذان الإسلامية المعروفة.

وليس أقل بطلاناً من ذلك ادعاؤهم أن المسلمين يعبدون فينوس تحت اسم Bracthan،وقد صوروا لها صورة يقدسو ا!! ويعلق ستوب على ذلك بقوله: إن ذلك القول صريح البطلان، وليس ما يتكلمون عنه غير الحجر الأسود، الذي لا يعبده المسلمون فقط، ولكنهم يقبلونه تشريفاً على أنه أثر من آثار الجنة ، أو

---

[42] Inbid,p.152.

[43] كان الكاثوليك في الأندلس وغيرها من المناطق يبررون قهر المسلمين على التحول إلى المسيحية أمام أنفسهم وأمام الناس بزعمهم أن المسلمين ليسوا إلا عباد أوثان وأصنام!!

لأسباب أخرى يكرو ا ، وربما يكون الناس قبل محمد قد عبدوه لكن محمداً وأتباعه لم يعبدوه بتاتاً، ولم يسموه Bracthan، وعلى كل حال فإن لغويينا لايزالون يتساءلون في حيرة عن المصدر الذي اقتبس منه المسيحيون هذا الاسم !!

ويضيف ستوب: ولأن المدعو Ethymius Zygabenus ذد ذكر صنمين آخرين للمسلمين وهما ليس إلا الصفا والمروة اللتين يسعى بينهما الحجاج رجالاً ونساءً في مكة.

ثم يختم الدكتور هنري ستوب هذا الفصل بتعليق طويل ضد زعم المسيحيين هذا قائلاً: هل يستحق مثل هؤلاء الكتاب المسيحيين الذي كتبوا هذا عن محمد (وكان معظمهم من الكتاب اليونان واللاتين) أي مصداقية!! وهل لنا أن نلوم المسلمين حين يسخرون من تلك التلفيقات التي يضعها كتابنا عن رسولهم؟! ومهما تكن الخطاء أو الحماقات التي اختلقوها ضد المسلمين،فإن من المؤكد أ م أبعد الناس عن عبادة الأوثان والوثنيات!![44].

وإن محمداً قد قضى على عبادة الأصنام ، وإن بعض الشعائر القديمة التي أبقاها في ديانته، إنما أبقاها لغرض آخر يختلف عما كان لها من قبل.

ويقول:

ما أبعد هؤلاء المسلمين عن الوثنية! وما أشد نفورهم من التماثيل والصور! إلى درجة أ م لا ينقشون على عملتهم أية صور ، ويستبدلون بذلك كتابة بعض العبارات الإيمانية ، كان المسلمون كذلك ولايزالون، بل حتى إن الأتراك في أيامنا هذه لا يقبلون أية عملة مسيحية عليها نقوش آدمية أو حيوانية، إ م أزالوا الأصنام والصور (التي كان الناس يقدسو ا) حيثما وجدوها إلى ذلك سبيلاً.

ويجب ن نقر ونجهر بأ م لم يعبدوا إلا الله الحق، وإن كانوا قد ارتكبوا أي خطأ فهو خطأ في الوسيلة وليس في الهدف، ولقد وجد الإمبراطور Manuel Comnenusغير سببٍ ، فيما يبدو،لكي يغير صيغة القسم الذي كان

[44] Ibid,p.155.

يجبر من يتحول إلى المسيحية امن المسلمين أن يتلوه (وكما يذكر الدكتور بوكوك في بحثه أنه كان يتضمن التبرؤ من إله محمد وسبه) إلى صيغة أخرى[45].

د-القرآن ومعجزات محمد:

عقد مؤلفنا الفصل التاسع للحديث عن القرآن وعن معجزات النبي الأخرى ، وبشارات الرسل السابقين بنبوته وعن ديانته وسياسته. وقال في صدر الفصل:

بعد أن تحدثنا عن الكثير من الأخطاء والتلفيقات التي أذاعها المسيحيون ضد محمد ودينه وفندناها ودحضناها، وعلى الرغم من كو ا بينة الزيف ومثيرة للسخرية، فإنه قد انتشرت على نطاق واسع، وابتلعها الناس بشهية مفتوحة بسبب سذاجتهم في تلك العصور الغابرة، وتلفقتها الأجيال بالتسليم والقبول دونما امتحان وتمحيص إلى المائة سنة الأخيرة(القرن السابع عشر الميلادي). ولسوف أحاول فيمايلي أن أميز الحق من الباطل في مسائل أخرى متعددة، ع أن الجهل وتعمد الأذى والحقد لدى هؤلاء المنتقصين من الإسلام سيبقى ظاهراً ون ثم فإن تفنيده ودحضه ينبغي أن يشتد ويقوى[46].

ث يقدم دراسة موجزة عن القرآن ، وكيفية نزوله، وتلاوته، وتدوينه والأدوات التي كان يكتب عليها ، وجمعه في مصحف واحد لأول مرة بأمر الخليفة الأول أبي بكر الصديق، وحفظ هذه النسخة في بيت أم المؤمنين حفصة بنت عمر بن الخطاب، ثم جمع الخليفة الثالث عثمان الناس على هذه النسخة الواحدة وترك ماعداها، مع بيان أن القرآن قد نزل منجماً طبقاً لحوادث معلومة،وأن لغة القرآن ليست من النثر المبتذل أو الدارج، لكنها صياغة شعرية رائعة...، ثم يذكر أن محمداً نفسه قد ذكر مراراً وتكراراً أن هذا القرآن هو معجزته وبرهان صدقه في رسالته.وانه تحدى كل من يشك في ذلك أن يأتي بعشر سور مثله.

ويقول:ينظر السلمون إلى أن كل آية[47]من آيات القرآن تعد معجزة، و ذا

[45] Ibid,p.155.
[46] Ibid,p.156.

[47] لفظ الآية في العربية من معانيه: المعجزة.

فإن كانت المعجزات الحسية هي براهين صدق الأنبياء، فإن محمداً قد قدم آلاف المعجزات (آيات القرآن) بما تحتويه من شرائع وهي معجزات يمكن نقلها للأجيال، على صدق رسالات. وإن الله قد فضل محمداً بأن أعطاه معجزة باقية على مر العصور، لأن الحق ينبغي أن يكون في كل العصور يقينياً ومقنعاً. وقد قال بذلك كل من البيضاوي واحمد بن إدريس والغزالي.

ثم يضيف قوله: الحق أني لم أجد كاتباً متمكناً ينازع في القرآن روعته وهنالك تقدير عام بأن القرآن يعد النموذج والمعيار للغة العربية وفصاحتها، لكن هنالك إعتراضات متعددة من الكتاب المسيحيين على عدم التناسق ، والغموض، وأخطاء التاريخ، والتقاويم، وا امه بعدد لاحصر له من التفاهات والأساطير والسخف المنافي للعقل[48].

وقد فند الدكتور ستوب هذه الا امات المسيحية للقرآن وبل جهداً كبيراً في لك، فبدأ باقتباس شهادة من وصفه بالعالم الراحل السيرجون جريجوري التي أوردها في صدر كتاب له وجاء فيها: لقد سألني ذات مرة رجل ذكي عما إذا كان القرآن-كما هو في ذاته يمكن أن يؤدي إلى اليقين البرهاني أو الإيمان العقلي؟. فأجبت على الفور: نعم!! ، ثم يقارن السيد جون جريجوري بين القرآن والكتاب القدس، ويرى أن القرآن لو قرأناه في نصه الأصلي، أو في ترجمة جيدة سيبدو أكثر تميزاً.

ويضيف: نلاحظ أن هذا الرجل العالم ليس لديه رأي مريض عن القرآن وقد لاحظنا في بحثنا أن أولئك الرجال الذين تدبروا القرآن وكتب المسلمين الأخرى، قد تحرروا من كثير من تحيزات المسيحيين الأوربيين العامة ضد القرآن وصاحبه ، وتبنوا وجهات نظر أكثر إنصافاً وإعجاباً من أولئك الذين استبد لهم كرههم وجهلهم.

وينتهي إلى نتيجة واضحة فيقول:

"إننا إذا نظرنا إلى القرآن كما ننظر إلى أي كتاب آخر، ونما تمييز أو تحيز،

---

[48] Ibid,p.158.

فسنجد القرآن أكثر تميزاً من كتاب المسيحيين المقدس!!

ثم يذكر د.ستوب بعض مزايا القرآن[49]. وينتقل إلى الحديث عما أسموه أخطاء التاريخ والتقاويم فيقول: ألسنا ندافع اليوم عن مثل تلك الأخطاء في أسفارنا المسيحية بقولنا إن روح الله التي أوحت إلى الأنبياء لم تكن حبيسة للقواعد اللغوية أو المناهج المألوفة!!. ويضيف : إ ا أخطاء لأ ا تتفق مع ما جاء في أسفار الفرق المسيحية الأخرى التي اعتبر ا الكنيسة مزورة.

ثم ينتقل إلى الحديث عن مسألة مهمة تتعلق بترجمات القرآن إلى الإنجليزية فيقول: من الملاحظ بوضوح أن القرآن بصياغته الشعرية، لايمكن تقديره في ترجماته النثرية العادية التي نمتلكها. إن ترجماتنا الإنجليزية القرآن، تحذو حذو الترجمات الفرنسية ، وتلك الترجمات الفرنسية للقرآن بينة الفساد المتمثل في تغيير نصوص كمثيرة وتبديلها وحذو نصوص كثيرة أخرى[50]، وكان على مترجمينا أن يستفيدوا ن المفسرين العرب والفرس والأتراك، لكنهم لايعرفون تلك اللغات، ولم يكن ذلك من همهم، وكل همهم في العالم هو إقحام تلك التلفيقات التي لم ينْطِق ا محمد (في القرآن).

ثم يختم الدكتور ستوب تعليقه قائلاً: لقد تأملت التحفظات التي أخذها المسيحيون على القرآن، فوجد ا ليست شيئاً غير تلك التي أثيرت بقوة ضد كتابنا المقدس، وماسوف يدافع به المسيحيون عن أنفسهم يكون كافياً في الدفاع عن القرآن!! لذلك فإني لن أعتذر عن الأخطاء التي أثاروها ضد محمد بمقارنتها بأخطاء التلمود، وأخطاء تاريخنا الكنسي، والأساطير البابوية أو الخرافات التي رويت عن آباء الكنيسة، أو تلك التي آمن ا المسيحيون السذج[51].

وتحدث صاحبنا عن البشارات بنبوة محمد في الأسفار اليهودية والمسيحية[52]، وانتقل إلى الحديث عن أركان الإسلام الخمسة وعقائده وآدابـه

[49] Ibid,p.158.
[50] Ibid,p.159.
[51] Ibid,p.162-164.
[52] Ibid,p.164-179.

وتشريعاته ونظمه وقدرها تقديراً عميقاً عالياً[53]. وقد دافع بقوة عن حكمة التشريعات الإسلامية في تحريم الخمر والزنا والربا ولحم الخ ير وإباحة تعدد الزوجات مع العدل والحاجة، وفند مزاعم المسيحيين الأوربيين وانتقادا م للإسلام في هذه المسائل.

لعل هذه الورقة قد استطاعت أن تقدم للقارئ الكريم صورة واضحة القسمات عن نقد الذات الاستشراقية ، متمثلاً في محتوى هذا الكتاب، ذي القيمة العلمية والتاريخية الكبيرة، وأن تلفت –في الوقت نفسه- أذهان الباحثين والمهتمين بالقضية الاستشراقية إلى قراءته ودرسه بوصفه "وثيقة" في موضوعها ومنهجها وتاريخ تدوينها، طالما نسيت أو تنوسيت، والكثير في غفله من أمرها.

ملامح التجديد في الفكر الصوفي
عند الشيخ أحمد زروق (رحمه الله)

جمال احمد بشير بادي*

مدخل:

يقع الفكر الصوفي ضمن دائرة الفكر الإسلامي ، الذي هو نتاج اجتهادات رجالاته وأعلامه، هذه الاجتهادات البشرية قابلة للخطأ والصواب، والتصفية والتنقيح، وعرضه للأخذ والرد، وللقبول والنقد كحال غيرها من اجتهادات الفكر الإسلامي.

وقد أخذ الفكر الصوفي مناحي متعددة ومناهج شتى بعد مضي فترة على نشأته، لاسيما بعد حرملة ظهور التأليف فيه.

وقد اعتراه عبر رحلته الطويلة ما يعتري أي فكر أو اجتهاد بشري، وتعرض في مسيرته لشطحات وهنات وأقامت ضده جماعة من العلماء والفقهاء في شتى الأعصار والأمصار ينتقدون ويدحضون ويفندون، مابين مستقل ومستكثر.

ود استر الفكر الصوفي ردهة من الزمن يخيم على كلكله الجمود والتعصب مما نتج عنه بعض الانحرافات والحيدة عن الطريق، واستغلت مفاهيمه استغلالاً سيئاً مما أثر على مقصوده وهدفه الذي قام في الأساس من أجله.

وقد قيض الله عز وجل للفكر الصوفي علماء أفذاذاً جمعوا بين الفقه في الدين ورسوخ العلم فيه من جهة، والانخراط في سلك الفكر الصوفي والتأثر به واستيعابه استيعاباً كاملاً من جهة أخرى، فحملوا راية التجديد لهذا الفـ ـكر .

---

*دكتوراه في أصول الدين من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة سنة 1994، أستاذ مساعد في الدامعة الإسلامية العالمية /ماليزيا.

وكان مقصدهم تصحيح المسار، وتنبيه المخطئين السالكين لدربه بألطف أسلوب وأعذب عبارة؛ حيث أكدوا على حقائق ودقائق هذا الفكر، وقاموا بتأصيل هذا الفن وربطه بأصوله الأولى وينابيعه الصافية القرآن والسنة. وبينوا ما زلت فيه الأقدام وضلت فيه الأفهام، وما ربط بالتصوف من أمور هو منها براء.

وقد كان الشيخ أحمد زروق، رحمه الله واسعة، احد هؤلاء العلماء الأعلام الذين كان لهم اليد الطولى وقصب السبق في هذا المضمار؛ حيث استحق بذلك أن يكون كما أشار هو في (قواعده): فقهية الصوفية[1].

فمن هو الشيخ زروق؟

هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي[2] الفاسي، المغربي الأصل والنشأة، الذي اشتهر بزروق[3]. ولد يوم الخميس في الثاني والعشرين من محرم عام 846 ن الهجرة، وتوفيت أمه ثالث أيام ولادته، ولحقها أبوه قبل السابع ، فعاش ، رجمه الله، يتيماً في كفالة جدته أم أبيه واسمها فاطمة، وكانت امرأة فقيهة صالحة، ربت حفيدها منذ نعومة أظفاره على الإيمان والاستقامة وطاعة الله عز وجل، وقد تحدث الشيخ زروق عن دور جدته في تنشئته الصالحة في كتابه" الكناش"[4] فك تعليمها إياه الصلاة وهو ابن خمس سنين، وأ ا أدخلته الكتاب في تلك السن أيضاً، كما ذكر تعليمها إياه التوحيد والتوكل والإيمان والديانة بطريق عجيب على حد تعبيره[5].

طلبه للعلم:

وفي سن السادسة عشرة تحول، رحمه الله، إلى طلب العلم، وكانت جامعة القرويين حينئذ منارة العلوم الإسلامية بمدينة فاس (بلد الشيخ)تعج بكبار العلماء

---

[1] انظر القاعدة 26 ص 15 من كتاب "قواعد التصوف" للشيخ زروق، القاهرة: مكتبة الكليات الزهرية 1968م.

[2] نسبة إلى عرب بالمغرب.

[3] لقب أتاه من جهة جده لأمه الذي كان ازرق العينين.

[4] لايزال مخطوطاً.

[5] نقل الكلام المشار إليه الأستاذ/علي فهمي خشيم في كتابه "أحمد رزوق والزروقية" ص 25، وعنه نقل الدكتور/ الصادق الغرياني في مقدمة تحقيقه لكتاب الشيخ زروق "عدة المريد الصادق" ص 5، 6.

الشيوخ، فدرس ا الشيخ زروق بعض أمات المكتب في الفقه المالكي، وعلوم القرآن والحديث والتوحيد والتصوف والعربية. وكان ضمن قراءته تلك قراءته كتاب "الرسالة" لابن أبي زيد القيرواني على أستاذين شهيرين، قراءة بحث وتحقيق، كما وصفها هو[6]. وقد قرأ على جماعة من العلماء علم القراءات بحرف نافه، وقرأ في التصوف والتوحيد: "الرسالة القدسية"، و"عقائد الطوسي"، و"التنوير".وأهم هؤلاء المشايخ تأثيراً عليه: الشيخ القوري، كما نلمح ذلك في كثرة نقله عنه في جميع مؤلفاته.

رحلته إلى المشرق:

في عام 875 من الهجرة"أي وعمره تسعة وعشرون عام" توجه الشيخ زروق إلى الحج، وفي الطريق مر بمصر ، وأقام ا عند عودته عاماً تلْمذَ خلاله لعدد من أعلام المشايخ في الحديث والفقه والتصوف؛ مثل : الحافظ السخاوي، ونور الدين السنهوري، وأبي العباس الحضرمي. وقد تأثر بالأخير كثيراً، كما يظهر من إشارته إليه في مواضع متعددة من مصنفاته.

ومن الكتب التي قرأها في رحلته تلك:

1-صحيح الإمام البخاري ، وله تعليق عليه (مخطوط).

2-المدخل لابن الحاج، وقد أشار إليه في كبه كما في "القواعد".

3-كتب ابن عطاء الله السكندري، وفي مقدمتها "الحكم" والذي قام بشرحه شرحاً جمع فيه بين الأدب والسلوك (وهو مطبوع).

وفي عام 877 للهجرة رجع الشيخ زروق م مصر متجهاً إلى المغرب، فأقام ببجاية في الجزائر، ثم رجع في عام 780 إلى وطنه بفاس، وحدثت له جفوة مع شيوخها ثم غادرها بعد أربع سنوات، ورجع إلى بجاية التي لم يستقر فيها طويلاً ، فغادرها إلى مصر حث جدد صلته بشيوخه القدامى.

وفي هذا الوقت صار للشيخ شأن كبير في العلم، وقدم راسخة في التربيـة

[6] من المفيد ذكره أن الشيخ زروق قام بشرح هذا الكتاب فيما بعد شرحاً علمياً وافياً، وهو مطبوع بحمد الله.

والسلوك، فالتف حوله طلبة العلم، فآن له الأوان أن يبحث عنت دار إقامة ينتفع به فيها الناس ويتمكن من أداء رسالته العلمية على أفضل وجه، بعد أن نبذه قومه أهل فاس، فكانت مصراته[7] الواقعة مائتي كيلومتر إلى شرق طرابلس الغرب بليبيا أسعد البلاد به، وكان ذلك عام 886 للهجرة. فطاب له فيها المقام ولقي من أهلها كل تقدير وترحيب وتزوج ا ، واجتماع وله الناس وأفادوا من علمه.

وفي عام 894 من الهجرة توجه الشيخ زروق إلى الحج، ومر بالقاهرة حيث ألقى بعض الدروس بجامع الزهر، ثم رجع بعد أداء فريضة الحج إلى مصراته، وقضى ا السنوات الأربع الباقية من عمره، وتوفي رحمه الله في الثامن عشر من صفر عام 899 من الهجرة، ودفن بمدينة مصراته في منطقة سمت على اسمه إلى اليوم[8].

مؤلفاته القيمة:

ألف الشيخ زروق مؤلفات متنوعة في شتى الفنون والعلوم عكست تجربته العلمية الموسوعية. ومن هذه الفنون: الحديث، والفقه، وعلم الكلام، والتصوف وغيرها. وأغلب هذه المؤلفات في الفقه والتصوف مع رجحان كتب الفن الأخير[9].

يقول عنه الكتاب في "فهرس الفهارس"[10]، واصفاً مصنفاته: "وكاتمه فغي تصانيفه كلها كلام من حرر وضبط العلم، وعرف مقاصده، ودار التشريع، بحيث يعد قلمه وعلمه وملكته قليلي النظير في المغاربة". كما يصفه الحجوي، في "الفكر السامي"[11]: "كان من الطبقة العالية من المؤلفين،ذاباً عن السنة، قوالاً لحق،وهو آخر المحققين الجامعيين بين الفقه والتصوف،والمحتج به عند الطائفتين".

---

[7] وهي بلدة صاحب هذا المقال.

[8] ألحق بالمسجد مكتبة علمية كبيرة جداً، هي أكبر المكتبات بمصراته، كما ألأحق بالمسجد منارة علمية للدراسات الشرعية، تؤهل خريجيها للالتحاق بالجامعات الإسلامية.

[9] انظر مقدمة الدكتور الصادق الغرياني لكتاب الشيخ زروق" عدة المريد الصادق" ص 105-، حيث أفدت منها كثيراً في ترجمة الشيخ زروق.

[10] ج455/1. ونقله عنه الدكتور الصادق الغرياني في المرجع السابق.

[11] ج98/4.

وتجدر الإشارة إلى أن الدراسات العلمية، التي تعرف بالشيخ وفكره قليلة جداً ونادرة. وأهم هذه الدراسات العلمية، ولعلها الوحيدة- فيما اعلم- التي أخذت الطابع العلمي القائم على التحليل والدراسة ، كتاب "أحمد زروق والزروقية" دراسة حياة وفكر ومذهب وطريقة للمفكر الليبي الأستاذ علي فهمي خشيم[12].

أهم ملامح التجديد في الفكر الصوفي عند الشيخ زروق:

وبعد هذه المقدمة الوجيزة ، انتقل إلى صلب موضوع المقال، وقبل التعرف إلى تفاصيل تلك الملامح التجديدية في فكر الشيخ زروق أبدأ يذكرها إجمالاً:

أحس الشيخ زروق، رحمه الله، بما نال التصوف من نقد وهجوم من مخالفيه نتيجة ما ألحق به من شطحات وأمور خارجة عنه، ولمس عن قرب حياده عن جادة الصواب، فأخذ على عاتقه مهمة القيام بالتقويم والتصحيح والتجديد لهذا الفكر، وتصفيته من الشوائب التي علقت به.

يقول الشيخ في القاعدة الأولى بعد المائتين في كتابه "قواعد التصوف": "كثر المدعون في هذا الطريق لغربته، وبعدت الأفهام عنه لدقته. وكثر الإنكار على أهله لنظافته، وحذر الناصحون من سلوكه، لكثر الغلط فيه. وصنف الأئمة في الرد على أهله، لما أحدث أهل الضلال فيه، وما انتسبوا منه إليه". ولذلك كان من نصائحه للسالكين، كما في القاعدة التاسعة والتسعين بعد المائة في الكتاب آنف الذكر: "فوجب الحفظ من الوفي على إقامة رسم الطريقة". وماهو رسم الطريقة؟ يحدده الشيخ بقوله: "بترك ما يريب، ونفي ما يعيب ، وإن كان مباحاً، لأن دخوله فيه، إدخال للطعن على طريقه فافهم".

وعند حدي الشيخ، رحمه الله، عن دواعي الإنكار على المتصوفة في القاعدة الثامنة بعد المائتين عد منها: "الثالث: كثرة المبطلين في الدعاوى، والطالبين للأغراض بالديانة، الرابع: خوف الضلال على العامة، باتباع الباطن، دون اعتناء بظاهر الشريعة، كما اتفق لكثير من الجاهلين". وقد كان تجديد الشيـ ـخ

[12] قامت بطباعته درا مكتبة الفكر / طرابلس . ويقع الكتاب في 320 صحفة.

لهذا الفكر على محاور ومستويات مختلفة أهمها:

(الأول): تقنين التصوف، وتقعيد أصوله، وضبط عباراته، وتحرير مسائله، وكشف الغاض من مصطلحاته، وتحدد متعلقاته، وترجيح المختلف فقيه من دقائقه، وربط ذلك كله بالكتاب والسنة وأقوال الأئمة والعلماء من سلف الأمة. مع التأكيد على الحقيقة الثابتة: أن لا تعارض بين الشريعة والحقيقة، ولا تناقض بين الفقه والتصوف. وقد من خلاصة اجتهاده في تجديد الفكر الصوفي على هذا المستوى والمحور في كتابه: "قواعد التصوف"[13].

(الثاني): رسم الشيخ منهجاً عملياً للمريدين والسالكين لطريق التصوف،بين لهم فيه آداب السلوك ومعالم الطريق، محذراً من السلبيات والتجاوزات التي علقت به مع مرور الزمن، وقد وضح معالم هذا المنهج العلمي التطبيقي في كتابه "عدة المريد الصادق" الذي طبع لأول مرة سنة 1996م، بتحقيق الصادق عبد الرحمن الغرياني[14].

(الثالث): قام الشيخ زروق بشرح بعض كتب التصوف شرحاً علمياً إيمانياً، مذكراً بالإخلاص والتوكل، رابطاً القلب بخالقه سبحانه، مبيناً مقامات التوحيد والإحسان والكيفية العملية لتزكية النفوس وتطهيرها من الشوائب والكدورات. واهم كتبه في ها الشأن هو "شرح حكم ابن عطاء السكندري"[15].

(الرابع): على مستوى الأوراد والأذكار، وما لحق ا من المخالفات، قام الشيخ زروق بإعداد ورد جمعه وتخيره من الأذكار والدعية الواردة عن النبي ﷺ، وأسماه طريق النجا لمن إلى الله التجا".

(الخامس): خصص الشيخ زروق جزءاً من مؤلفاته وتصانيفه للحديـث ء ـن

---

[13] وقد طبع مرات، ولكنها طبعات محدودة الكمية والعدد بما لا يفي بما لهذا الكتاب القيم من مكانة علمية وقيمة فكرية منهجية.

[14] قامت بنشره مشكورة مكتبة طرابلس العلمية العالمية في السنة المذكورة أعلاه.

[15] وهو مطبوع.

"البدع"،والتحير منها مبيناً وموضحاً لمعالم البدعة حتى تجتنب، مردفاً لها بالأمثلة الواقعية، مميزاً بين أنواعها ودرجا ا، مدللاً على خطرها وخطئها. وقد أخذ تأليفه في هذا الجانب طابع التأصيل والتقعيد. وقد أدرج هذا الجانب من التجديد ضمن كتابه "عدة المريد الصادق" الذي سبق الحديث عنه.

ولاغرابة حينئذ، أن يكون للكتاب عنوان آخر هو : "النصح الأنفع والجنة المعتصم من البدع بالسنة".

وقد التزم الشيخ زروق ، رحمه الله، في كتاباته النقد الهادف البناء، وكان أسلوبه قائماً على الاحترام والتقدير لرموز التصوف وأعلامه حتى لمن ثبت عنه بعض التجاوزات.

وبناء على ذلك نجده يجهد نفسه وفكره، ويطوع قلمه لإيجاد المعاذير للخلق، فلا يتسرع بالحكم بتفسيق أحد أو تبديعه؛ ناهيك عن تفكيره. لكنه يلمح بريه من بعيد ولا يصرح، ويبدي عدم رضاه مكتفياً بالإشارة عن صريح العبارة.

وقد كان يروم بذلك إلى أن يستفيد من كتبه كل صادق وباحث عن الحقيقة، ولا يصده ويرده عن كتابه بكلمة أو تعبير يحول بينه وبين الإفادة منه. كيف لا وهو قد كتبه لأجل ذلك الغرض والمقصود. يقول ، رحمه الله، في خاتمة كتابه "عدة المريد الصادق".

"اعلم وفقنا الله وإياك أن مقصدنا ذا الكتاب وجود الإفادة وإظهار ما عندنا، لاوجود التعنيف، فمن نظر فيه من عالم فلينظره بعين الرضا والصواب، لئلا يدفعه، وينبه على ا فيه بإصلاح مختلفة بالتأويل، وعضد فارغة بالدليل، فإن من صنف استهدف ، ومن أبدى للناس عمه فقد ولى للوجود حكمه، والمؤمن مرآة أخيه، والإنصاف من شيم الأشراف، حسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، ويعلم الله قصدي ذا الكتاب، وإن كانت النيات لاتخلو عن خلل ونقص، فلكل حق حقيقة ، ولكل شيء وجه، ثم أستعيذ برب السموات والأرض من جاهل يتحامل، أو حاسد يعرف الحق ويتجاهل، وأسأله تعالى أن يجعله حجة لنا لاعلينا"[16].

---

[16] ص 248.

نماذج تفصيلية لأهم ملامح التجديد عند الشيخ زروق:

وبعد هذا العرض الإجمالي لهم ملامح التجديد في الفكر الصوفي على يد الشيخ زروق، رحمه الله أقول فيمايلي بتقديم بعض النماذج التفصيلية للموضوع، وذلك باستعراض كتابين للشيخ، يمثل كل منهما أنموذجاً معرفياً للتجديد المذكور، والكتابان هما:

1-كتاب قواعد التصوف.

2-كتاب عدة المريد الصادق.

وستكون المنهجية المتبعة في هذا العصر: القراءة النصية التحليلية لأهم المسائل والمحاور الفكرية التي طرحها الشيخ في كلا الكتابين ، بغية استشراف ملامح التجديد التي قام ا الشيخ في مجال التصوف.

أولاً: كتاب قواعد التصوف:

للكتاب اسمان، الاسم المختصر "قواعد التصوف"، والاسم الكامل: "قواعد التصوف في الجمع بين الشرعية والحقيقة".

وأول ما يطالعنا من ملاحظة: عنوان الكتاب نفسه ، فهو معبر عن مدلوله ومقصده ومبتغاه الذي كتب لجله. فالعنوان يشد انتباه قارئه ولا شك ، بل يمثل صعقة لفئات من الناس، وذلك لمرين:

الأول: الخصومة القائمة بين طائفتين في تاريخ الفكر الإسلامي وهما: الفقهاء والمتصوفة.

الثاني: نتج عن تلك الخصومة القول بانفصال الحقيقة عن الشريعة، واستحالة الجمع بينهما، وكل فريق رجح اختياره مزدرياً الفريق الآخر منتقصاً له.

فان يأتي الشيخ زروق ويدعي الجمع بينهما، ويقنن ذلك ويستدل له من الشريعة فهذا خلاف ما اصطلح عليه الفريقان ومضت عليه السنون.

كما أن الترتيب في العنوان مقصود؛ أي ضرورة تقديم الشريعـة علـى

الحقيقة. بل إن الحقيقة لا تقوم إلا على الشريعة ولا تستقيم إلا ا، فلا حقيقة بلا شريعة كما سيأتي من نص عباراته.

وهذا الإعلان والتعقيد شجاعة منقطعة النظير من الشيخ زروق، دفع ثمنها قطيعة أهل بلدته له ، واغترابه عن وطنه، ولعله احد الأسباب وراء اندثار طريقته، ودعم انتشار كتبه كما سيأتي بيانه.

وثالث الملاحظات على عنوان الكتاب: اختياره كلمة (الجمع)، فقد كان الأمر بعكس اختياره قروناً كثيرة. ي كان الأصل هو الخصام بين أهل الشريعة وأهل الحقيقة لاعتبار كل طائفة منهما أن الحق محصور في فرقته وان لا لقاء بين الطريقين ولا توسط؛ فجاء الشيخ ليعلن على الملأ أن الجمع ممكن ولكن باعتبارات ووفق أصول وقواعد، وهو ما سيقودنا إلى التقدم خطوة إلى الأمام والبدء في مطالعة وتصفح الكتاب ومحتوياته: فما هي ياترى أهم القواعد التي نسج الشيخ زروق لحمتها وسداها بقلمه السيال المطواع لمنهج تفكيره.

يقع الكتاب المذكور في مائة وأربعين صفحة، وقد نظمه الشيخ في شكل قواعد علمية مرتبة ومرقمة ، فبلغ مجموع تلك القواعد سبع عشْرة ومائتي قاعدة في كل ما يتعلق بموضوع التصوف.

ولطكن كان تركيز الشيخ على مسألة الجمع التي سبقت الإشارة إليها، وكان منهجه تحليلياً نقدياً متفحصاً، يناقش ويمحص ، ويعلل ويستدل ، ويفند ويدحض. مرجعه في ذلك كله إلى نصوص الوحي وأقوال الأئمة من أهل الشأن والاختصاص.

وتمشياً مع منهجية الكتاب ومقصده، فإن هذا المثال سيركز على تتبع القواعد التي وردت فيه ولها تعلق بمسألة الجمع المذكورة آنفاً.

وأول قاعدة تصادفنا في الجمع بين الشريعة والحقيقة قول الشيخ في القاعدة الرابعة: "فلا تصرف إلا بفقه، إذ لا تعرف أحكام الله الظاهرة إلا منه؛ ولا فقه إلا بتصوف ، إذ لا عمل إلا بصدق وتوجه".

ثم بين أصل التصوف في القاعدة الخامسة بقولـه: "وأصـل التصـوف

ومقام الإحسان"،وعلل ذلك بأن: "معاني صدق التوجه لهذا الأصل راجعة ، وعليه دائرة"[17].

ثم ذكر في القاعدة السابعة الأقوال الواردة في اشتقاق "التصوف" ومال إلى ما رجحه أبو الفتح البستي من أنه مشتق من الصفاء مبنياً أن الأصل الذي يرجع إله كل قول فيه، قوله تعالى في وصف أهل الصفة:﴿ يدعون ر م بالغداة والعشي يريدون وجهه[18]﴾.

وبين في القاعدة الثامنة عدم اختصاص التصوف بفقر ولاغنى ، لن آخر أمر أهل الصفة أن كان منهم الغني والأمير، والتسبب والفقير.

ثم يبدأ الشيخ في القاعدة الثامنة عشرة الحديث عن ما يمكن اعتباره أسباب الخصومة والعداوة بين الفريقين-الصوفية والفقهاء- وهو ذاته سب القول بالفصل بن الحقيقة والشريعة، فينبه على اعتبار المهم وتقديمه أبداً، وان ذلك شان الصديقين في كل شيء، ثم يقول: "فكل من طلب من علوم القوم رقيقها قبل علمه بجملة أحكام العبودية منها، وعدل عن جلي الأحكام إلى غامضها ، فهو مخدوع واه، لاسيما إن لم يحكم الظواهر الفقهية للعبادات، ويحقق الفارق بين البدعة والسنة في الأحوال، ويطالب نفسه بالتحلي قبل التخلي، او يدعي لها ذلك"[19].

وفي القاعدة العشرين يقرر الشيخ استواء الفقه والتصوف في الحكم من حيث الدلالة على أحكام الله تعالى وحقوقه، يقول الشيخ: "الاشتراك في الأصل، يقي بالاشتراك في الحكم والفقه والتصوف، شقيقان في الدلالة على أحكام الله تعالى وحقوقه ، فلهما حكم الأصل الواحد"[20].

ويؤكد الشيخ على اعتبار أصل العلم وان لا علم إلا بتعلم بقوله في القاعدة الخامسة والعشرين: "لاعلم إلا بتعلم عن الشارع".وهو يؤكد بلك على جملـ ـة

---

[17]كتاب قواعد التصوف، ص 4.

[18] سورة الكهف: من الآية رقم 28.

[19]كتاب قواعد الصوف، ص 11.

[20]المرجع السابق ص 12.

من الأمور منها:

1- مبنى الفقه والتصوف على العلم. وقد أكد هذا الأمر في القاعدة التاسعة والسبعين بقوله: "لايجوز لأحد أن يقدم على أمر ، حتى يعلم حكم الله فيه".
2- أن لا علم إلا بالتعلم، وهو يشير بذلك إلى نقض إمكانية حصول العلم إلا بالطلب.
3- أن الشرع أو الوحي قرآناً وسنة هو مصدر العلم والتلقي، كما أكد ذلك في القاعدة الثامنة والتسعين بقوله: "لا حكم إلا الشرع، فلا تحاكم إلا له".

وهنا يرد تساؤل على كلام الشيخ، وهو: ما قولك ياشيخ في ما يدل عليه قوله تعالى: ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله[21]﴾؟

ولايغيب هذا الأمر عن ذهن الشيخ فيجيب قائلاً: "وما تفيده التقوى، إنما هو فهم وافق الأصول ويشرح الصدور، ويوسع العقول"[22].

ويبين الشيخ العلاقة بن الفقه والتصوف، وما بينهما من العموم والخصوص، ومرتبة كل منهما ، وطبيعة العلاقة بينهما، والإطار المعرفي الذي يجمعهما في القاعدة السادسة والعشرين بقوله:

"حكم الفقه عام في العموم ، لأن مقصده إقامة رسم الدين، ورفع مناره، وإظهار كلمته. وحكم التصوف خاص في الخصوص؛ لنه معاملة بين العبد وربه، من غير زائد على ذلك.

فمن ثم صح إنكار الفقيه على الصوفي، ولا يصح إنكار الصوفي على الفقيه، ولزم الرجوع من التصوف إلى الفقه، والاكتفاء به دونه. ولم يكف التصوف عن الفقه، بل لا يصح دونه، ولايجوز الرجوع منه إليه إلا به، وإن كان أعلى منه مرتبة، فهو أسلم وأعم منه مصلحة. ولذلك قيل: كن فقهياً صوفياً، ولا تكن صوفياً فقهياً. وصوفي الفقهاء أكمل من فقيه الصوفية وأسلم، لأن صوفي

---

[21] البقرة من 282.

[22] المرجع السابق.

الفقهاء قد تحقق بالتصوف، حالاً، وعلاً، وذوقاً. بخلاف فقيه الصوفية، فإنه المتمكن من علمه وحاله، ولا يتم له ذلك إلا فقه صحيح، وذوق صريح، لايصح له أحدهما دون الآخر"[23].

وقد تمثل القاعدة السابقة إشكالية عند من صيغت منظومته المعرفية في خارج هذا الإطار الجامع والمنظم لحدود العلاقة بن مجالي الفقه والتصوف.

ونلاحظ أن الشيخ قد جعل الفقه الأساس والمرجع، وهو بتقديم هذه القاعدة وصدع بما تناولته من حقائق يضع طرفاً من المتخاصمين في حال هجومية قد تدفع به إلى العناد، إلا انه، رحمه الله، يتفطن لذلك الأمر ويتداركه بعبارة: "وإن كان أعلى منه مرتبة" التي تجعل الصوفي يتقبل ما دلت عليه القاعدة من ضوابط وأصول.

ومن الأول المهمة التي دلت عليها القاعدة: وجوب اهتمام الفقيه باحوال باطنه وسلوكه وضرورة اجتهاده في إصلاحه، ليبلغ درجات الكمال الإيماني. كما أن على الصوفي أن يؤسس سلوكه وإصلاح باطنه على هدى الشرع ونور دلائله.

والقاعدة في تقريرها لهذه الأمور تشبه ما قرره الإمام ابن قيم الجوزية في كتابه"طريق الهجرتين" من أن السالك لطريق العبودية لابد له من قوتين: ثورة علمية نظرية، وقوة علمية إرادية. ولابد له منهما معاً للوصول على درجة الكمال الإيماني. وأشار إلى أن الغالب اقتصار الناس على واحدة من القوتين.

ثم ذكر الشيخ زروق ، رحمه الله ، أربعاً وعشرين قاعدة في آداب طلب العلم(القاعدة 28-51) ولايمكن النظر إلى هذه القواعد نظرة تجزيئية، فما أورد الشيخ هذه القواعد عرضاً أو استطراداً. بل أوردها كأصول تعين الصوفي والفقيه معاً على تطبيق القواعد السابقة.

وفيمايلي استعراض له تلك القواعد التي أوردها.

يبين الشيخ، في القاعدة الثامنة والعشرين مراتب طلب العلم وشرط كـل،

---

[23] المرجع السابق.

فيقول : "لكل شيء وجه، فطالب العلم في بدايته شرطه الاستماع والقبول، ثم التصور والتفهم، ثم التعليل والاستدلال؟، ثم العمل والنشر. ومتى قدم رتبة عن محلها حرم الوصول لحقيقة العلم من وجهها".

ثم يبين ، رحمه الله، ما يلزم طالب العلم تفهمه وتمثله من أمور ، فيقول في القاعدة التاسعة والعشرين نقلاً عن ابن العريف: "لابد لكل طالب علم حقيقي من ثلاثة أشياء: احدها: معرفة الإنصاف، ولزومه بالأوصاف.

الثاني: تحرير وجه السؤال، وتجريده من جهات عموم الإشكال.

الثالث: تحقيق الفرق بين الخلاف والاختلاف". ثم بين-هو- ذلك الفرق بين المصطلحين فقال: "قلت فما رجع الأصل واحد، فاختلاف يكون حكم الله في كل ما أداه إليه اجتهاده. وما رجع إلى أصلين يتبين بطلان أحدهما عند تحقيق النظر، فخلاف، والله اعلم".

وفي القادة الثلاثين، نقل قول ابن عباد: "لاتأخذوا في هذا العلم، مع متكبر ولا صاحب بدعة، ولا مقلد". ثم بن الشيخ مانع كل منها من العلم.

وفي القاعدة الثانية والثلاثين بين الشيخ أوجه التشابه بين العلوم من حيث أصولها المستمدة منها وإن اختلفت في وجه الاستمداد فقال: "مادة الشيء، مستفادة من أصوله، ثم قد يشارك الآخرين في مادته، ويخالفه في وجه استمداده. كالفقه، والتصوف، والأصول. أصولها الكتاب والسنة، وقضايا العقل المسلمة بالكتاب والسنة".وخطأ بعض المنتسبين إلى عمل ثابت من الغلاة فيه ليس مدعاة لتركه بمجرد انتساب أولئك الغلاة له، وظهورهم، وذلك لثبوت ذلك العلم ولما اشتمل عليه من الحق. بل الأولى أن يقال-كما ذك الشيخ في القاعدة الخامسة والثلاثين-"غلاة المتصوفة كاهل الهواء من الأصوليين، وكالمطعون عليهم من المتفقهين ، يرقد قولهم، ويجتنب فعلهم، ولا يترك المذهب الحق الثالث بنسبتهم له، وظهورهم فيه".

ويذك الشيخ، رجمه الله، في القاعدة السادسة والثلاثين، الحاجة إلى ضبط العلم بالقواعد والأصول، وكأنه بذلك يشير إلى سبب تأليفه كتابـه "قواعـد

التصوف"، فيقول: "ضبط العلم بقواعده مهم، لها تضبط مسائله وتفهم معانيه، وترك مبانيه، وتنفي الغلط من دعواه، و دي المتبصر فيه، وتعين المتذكر عليه، وتقيم حجة المناظر، وتوضح المحجة للناظر، وتبين الحق لأهله والباطل في محله".

وهنا يأتي في ذهن طالب الحق والعلم سؤال: كيف، وأنى لك يا شيخ أن تأتي بشيء بم يأت به الأوائل؟ وكيف تخالف أمرتاً جرت عليه العادة؟ واستقر عليه الحال؟

يجيب الشيخ في القاعدة التالية للقاعدة السابقة بتأدب تام، فيقول:"إذا حقق العلم، وعرفت مواده وجرت فورعه، ولاحت أصوله، كمان الفهم فيه مبذولاً بين أهله. فليس المتقدم فيه بأولى من المتأخر ولو كان له فضيلة السبق.

فالعلم حاكم، ونظر المتأخر فيه أتم لأنه زائد على المتقدم، والفتح من الله مأمول لكل أحد".

انظر الدب في قوله: "ولو كان له فضيلة السبق". فاعترف للسابقين بالسبق والفضل.

كما يذكر بمسألة مهمة وهي : "والفتح من الله مأمول" ثم لا يدعيها لنفسه ولا لأحد دون أحد بل فضل الله واسع بقوله: "لكل أحد" وهو تواضع منه، رحمه الله،وهذا دأب العلماء.

ونظراً لحساسية الموضوع، وحيث إن البحث العلمي يقتضي تخطئة الآخرين أحياناً، والقول بخلاف ما قالوا ، يذكر الشيخ بأن العصمة ليست لواحد من العلماء.

وطلب الحق هو الأصل والواجب، فمخالفة عالم ما ، أو تخطئته، أو القول بخلاف قوله لا يراد منه تنقص ذلك العالم ولا الحط عليه به، ولا الإزراء به حاشى وكلا. غنما هو طلب الحق والتبصر.

ويقرر الشيخ زروق، رحمه الله ، كل تلك المسائل في القاعدة الثامنة والثلاثين: "العلماء مصدقون فيما ينقلون، لنه موكول لأمانتهم، مبحوث معهم فيما يقولون، لنه نتيجة عقولهم ، والعصمة ثابتة لهم. فلزم التبصر ، طلباً للحق والتحقيق ، لا اعتراضاً على القائل والناقل".

وقد يعترض معترض بان بعض مسائل التصوف مبنية على الحال وليس على العلم، فما الشأن إذاً؟ وأحياناً يكون العلم مبنياً برهنة عقلية، فما حكمها؟.

يقول الشيخ زروق ، رحمه الله عليه، في القاعدة التاسعة والثلاثين: "مبنى العلم على البحث والتحقيق، ومبنى الحال على التسليم والتصديق، فإذا تكلم العارف من حيث العلم، نظر في قوله بأصله من الكتاب والسنة وآثار السلف، لأن العلم معتبر بأصله.

وإذا تكلم من حيث الحال، سلم له ذوقه. إذ لا يوصل إليه إلا بمثله، فهو معتبر بوجدانه".

وفي القادة الأربعين يقول: "ما كان معقولاً ، فبرهانه في نفسه. فلذلك لا يحتاج لمعرفة قائله إلا من حيث كون ذلك كمالاً فيه".

وماذا عن حال لايملك السالك نفسه فيه؟ وهل يقتدى به إذا كان أهلاً للاقتداء؟

يجيب الشيخ عن ذلك في القاعدة الأربعين بعد المائة: "يعذر الواحد بحالة لا يملك نفسه فيها، وله حكم ا نون في حاله، بسقوط اعتبار أفعاله، وعدم جري الحكام عليه عن تحقق وجود الحالة منه، ويلزمه استدراك الفائت كالسكران، لتسببه في الأصل, وينتفي جواز الاقتداء به"[24].

ومن القواعد التي ذكرها الشيخ في كتابه، وأذكرها للفائدة[25]:

58-"اتباع الحسن أبداً، محبوب طبعاً، مطلوب شرعاً".

61-"إنما يؤخذ علم كل شيء من أربابه".

63-"شك بلا علامة ، وسوسة. وورع بلا سن ، بدعة".

أكد الشيخ أهمية تلقي العلم عن المشايخ، وبين صفة الشيخ الذي يؤخذ عنه العلم بقوله:

66-"فلزم الاقتداء بشيخ، قد تحقق اتباعه للسنة، وتمكنه من المعرفة".

---

[24] ثم ذكر أحوالاً لمشاهير المتصوفة كأمثلة على هذه القاعدة فلتراجع.

[25] لدي رغبة في شرح هذا الكتاب القيم النفيس، وان يتحول هذا المقال إلى بداية لتمام هذا المر، يسر الله ذلك.

مما ينبغي التنبيه عليه مماورد ضمن القواعد الزروقية، تفسيره للمراد من قول الشاذلية: "إسقاط التدبير مع الحق"، والتي فهمت من كثير من المتصوفة على أن المقصود ا ترك الأخذ بالأسباب مطلقاً. يقول الشيخ زروق، رحمه الله، في تفسير المراد بتلك العبارة: "فيما دبره من القهريات والأمريات".

أي كما انه يجب التسليم والرضا بما قدره الله وقهر به عباده من الأقدار التي لا حيلة في ردها، فكذلك يجب التسليم طوعاً واختياراً والرضا بما أمر الله تعالى به من الأوامر والحكام الشرعية ، والتي لا يمكن ردها بحال.

وفي موضع آخر يزيد المر توضيحاً فيقول في القاعدة الثالثة عشرة بعد المائة: "كمل شريعة حقيقية، ولا ينعكس ، وإبطال أحدهما، موجب للاعتقاد النقص . فلزم ملاحظة الجميع، باتباع السنة وشهود المنة، والنظر لأحكام القدر ، مع إثبات الشريعة والأسباب . ومن ثم لزم إسقاط التدبير، عند غلبة المقادير ، القيام بحكم الوقت استسلاماً للمر والقهر، إذ هما من رب واحد أمر وقهر".

ومن الأدلة التي اختص ا المتصوفة ، وبنوا عليها وجوب التصديق بما دلت عليه والعمل بمقتضاها: "المكاشفة"، وهي من الأمور التي لم يسلم لهم فيها مخالفوهم من الفقهاء، كما رتبت على القول ا شطحات عند تمادى في سوء استغلالها.

ذكر الشيخ زروق، رحمه الله، في القاعدة السادسة والسبعين، علم المكاشفة وانه راجع إلى قوله تعالى: ﴿ واتقوا الله ويعلمكم الله﴾ ، ثم قال: "ومن عمل بما تعلم، ورثه الله علم ما لايعلم". ثم استدرك قاطعاً الطريق على أولئك الذين أساؤوا استغلال هذا المفهوم: "وإن كان العلم بالتعلم، ففي الأصل، لا في الفرع". ومن المسائل الخلافية بين الفقهاء والمتصوفة، مسالك الاستدلال، ومنهج التلقي لنصول الكتاب والسنة. ذكر الشيخ زروق، رحمه الله، في القاعدة السابعة والسبعين، اختلاف مسالك الناس في التعامل مع نصوص الكتاب والسن فقسمهم إلى ثلاثة أقسام هم:

"أولها: قوم تعلقوا بالظاهر، مع قطع النظر عن المعنى جملة ، وهؤلاء أهل الجمود من الظاهرية،لاعبرة م.

الثاني: قوم نظروا فينفس المعنى ، جمعاً بين الحقائق، فتأولوا ما يؤول، وعدلوا ما يعدل. وهؤلاء أهل التحقيق من أصحاب المعاني والفقهاء.

الثالث: قوم أثبتوا المعاني،وحققوا المباني، وأخذوا الإشارة من ظاهر اللفظ وباطن المعنى، وهم الصوفية المحققون والأئمة المدققون. لا الباطنية، الذين حملوا الكل على الإشارة ، فهم لم يثبتوا المعنى ولا العبارة فخرجوا عن الملة، ورفضوا الدين كله. نسأل الله العافية بمنه". وناقش الشيخ زروق، رحمه الله، مسألة "المزية"،والتفضيل، وعلامات ذك، وكيف لو تعارضت أفعال شخص ادعى المزية أو ادعيت له مع قواطع الشرع بما لاعذر معه؟

قرر الشيخ قاعدة عامة كمدخل إلى الموضوع ، فقال في القاعدة الثالثة والثمانين: "ثبوت المزية لايقضي برفع الأحكام الشرعية".

ثم ناقش حال من آتى بمنكر أو مخالفة للشرعة ممن ادعى له الفضل أو ادعاه لنفسه، فقرر في القاعدة الثالثة والثمانين:"فلو أتى بأمر لا يباح بوجه، فلا تأويل غلا عصيانه أو فسقه".ومن المعلوم أن من الشطحات التي أضيفت إلى التصوف وهو منها براء، أن ظن بعض المساكين أن من ادعى الولاية أو ادعيت له إذا أتى بما يخالف الشرع فهو كرامة ، فما موقف الشيخ من ذلك؟

يبين الشيخ زروق، رجمه الله، موقفه من هذا المر في القاعدة السابعة والأبعين بعد المائة ، فيقول:

"من ظهرت عليه خارقة، تقتضي ماهو أعم من كرامته، نظر فيها بفعله. فإن صحت ديانته معها، فكرامة، وإن لم تصح فاستدراج أو سحر".

وماذا عن الاقتداء في هذه الحالة، بمن هذا شأنه.؟

يجيب الشيخ عن ذلك، في القاعدة الثامنة والأربعين بقوله: "المزية لا تقتضي التفضيل ، والاقتداء ، لا يصح إلا بذي علم كامل، ودين . ولو قيل بالتفضيل بالمزايا، للزم تفضيل إبليس على عوام المؤمنين، إذ له مزية خرق الهواء، والمشي على الماء، ونفوذ الأرض في لحظة، وما أثبته الله تعالى له من أنه يرانا هو وقبيله، من حيث لا نراه".

وحول المعيار الذي يعرف به الحق،وهل يمكن أن تكون مخالفة النفس مطلقاً معياراً لمعرفته كما هو الحال عند بعض أرباب الطريق،يقول الشيخ في القاعدة الواحدة والتسعين :"المقصود موافقة الحق،وإن كان موافقاً للهوى" إلى أن قال : وقد أغرق قوم في مخالفة النفوس،حتى خالفوا الحق في طي ذلك".

وهذه القاعدة مدخل إلى موضوع البدعة وضوابطها ،حيث يقرر الشيخ رحمه الله ،في القاعدة الثانية والتسعين أن :"الأجر على قدر الاتباع،لا على قدر المشقة".

وهو بذلك يعالج مسألة التشدد في الدين،والتي يفصح عن ضابطها في القاعدة الثالثة والتسعين بقوله:"التشدد في العبادة منهجي عنه،كالتراخي عنها.

والتوسط: أخذ بالطرفين ،فهو أحسن الأمور"،إلى أن قال:"فلزم التوسط في كل مكتسب،لأنه أرفق بالنفس ،وأبقى للعبادة". ثم يقرر الشيخ زروق ،رحمه الله،قاعدة عامة في البدعة ،فيقول في القاعدة الرابعة والتسعين:"تحديد ما لم يرد في الشرع تحديده ،ابتداع في الدين،ولاسيما إن عارض أصلاً شرعياً،كصيام يومه لفوات ورد ليلته، وكذا قراءة الفاتحة قبل الصلاة، وتوقيت ورد الصلاة ونحوه مما لم يرد من الشارع نص فيه".

ومن فروع هذه القواعد وتطبيقا ا ،مايخص الأذكار .وللشيخ هنا اجتهاد بناه على تنبيهات بعض الفقهاء ،حيث قرر في القاعدة الثامنة بعد المائة:"بساط الشريعة ،قاض بجواز الأخذ بما اتضح معناه من الأذكار والأدعية وإن لم يصح رواية ،كما نبه عليه ابن العربي في "السراج" وغيره.

هذا من حيث الصيغ،والألفاظ في العموم ،أما إذا ورد تحديد عددي لورد ما،أو قصر ورد على لفظ ما فإن الأمر يختلف ،وتكون القاعدة حينئذ ما أورده وقرره في القاعدة التاسعة بعد المائة:"فكل ما ورد فيه عدد قصر عليه ،وكذا كل لفظ .نعم اختلف في زيادة "سيدنا" في الوارد من كيفية الصلاة عليه، صلى الله عليه وسلم. والوجه أن يقتصر على لفظه،حيث تعبد به،ويزداد حيث ما يراد الفضل في الجملة".

ومما يمكن اعتباره تعريفاً للبدعة عند الشيخ زروق رحمـه الله ، قولـه في

القاعدة الثامنة والعشرين:

"اعتقاد المرء فيما ليس بقربة قربة ،بدعة. وكذا إحداث حكم لم يتقدم .وكل ذلك ضلال إلا أن يرجع لأصل استنبط منه،فيرجع حكمه إليه".

وقد تناول الشيخ زروق رحمه الله،مسائل كثيرة مما لها تعلق بالتصوف ،وبين فيها رأيه واجتهاده المبني على ما قرره من قواعد،كالسماع،والتوسل، وزيادة المقابر ،وإظهار الكرامة وإخفاؤها ،كما قرر قواعد كثيرة في السلوك والأخلاق مما ليس له تعلق مباشر دف هذا البحث،بحيث يعد الخوض فيه استطراداً لم أر التوسع فيه،ومحله إن شاء الله شرح الكتاب الذي أرجو من الله أن يعينني على إخراجه،إنه نعم المعين وا يب سبحانه.

ومن المسائل التي تسترعي الانتباه،في منهجية الشيخ زروق ،رحمه الله تحريضه قارئ الكتاب من السالكين على الإفادة من الكتب التي ألفت في الرد على التصوف وأتباعه،وهي تمثل غاية العدل والإنصاف مع المخالف ،وتساعد السالك على البعد عن العصبية والتحزب.

يقول الشيخ في القاعدة العاشرة بعد المائتين:"ما ألف من الكتب للرد على القوم ،فهو نافع في التحذير من الغلط" ثم يبين رحمه الله،شروط الإفادة من تلك الكتب ،وأهمها إحسان الظن في القائل ،باعتقاد اجتهاده،وأنه قاصد حسم الذريعة .ثم ينبه على ضرورة إعذار المخطئ من العلماء المخالفين الذين ألفوا في الإنكار على القوم،ويعلل لذلك بقوله:"إذ سترزلل الأئمة واجب ،وصيانة الدين أوجب ،والقائم بدين الله،مأجور ،والمنتصر له منصور، والإنصاف في الحق لازم .ولا خير في ديانة يصحبها هوى،فافهم".

ويترك الشيخ زروق رحمه الله،مناقشة مسألة من أخطر المسائل المتعلقة بالتصوف ،مما أخذ عليه من قبل خصومه الفقهاء وغيرهم إلى آخر الكتاب ليختم ا القواعد ،ألا وهي قول بعض المنتسبين إلى التصوف :"ما عبدناه خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته".

يقول الشيخ في القاعدة السابعة عشرة بعد المائتين،وهي آخـر القواعـد:

"تعظيم ما عظم الله ،متعين،واحتقار ذلك ،ربما كان كفراً. فلا يصح منهم قولهم:"ما عبدناه خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته"على الإطلاق .إما احتقاراً لهما،وقد عظمهما الله تعالى فلا يصح احتقارهما من المسلم . وإما استغناء عنهما ولا غنى بالمؤمن عن بركة مولاه.

نعم لم يقصدوهما بالعبادة،بل عملوا لله،لا لشيء،وطلبوا منه الجنة والنجاة من النار ،لا لشيء. وشاهد ذلك قوله تعالى : ﴿ إنما نطعمكم لوجه الله ﴾ . إذ جعل علة العمل،إرادة وجهه تعالى .ثم ذكروا خوفهم ورجاءهم مجرداً عن ذلك".

وبعد انتهاء الشيخ زروق رحمه الله،من ذكر قواعده ختم كتابه بخاتمة في صفحتين ،عبارة عن نصيحة لشيخه أبي العباس الحضرمي ،رحمه الله.

ونظرة فاحصة في تلك النصيحة يتبين القارئ لها أ ا خليفة مؤثرة في نظم تلك القواعد،وأساساً صلباً لموضوعا ا ومفردا ا ،بل لعلها هي التي أوحت بفكرة الكتاب ولبه ومحوره.

فقد عد الشيخ أبو العباس من ضمن الهلكى الذين لا نجاة لهم (من):"مالَ للرخص والتأويلات .أو قدم الباطن على الظاهر .أو اكتفى بالظاهر عن الباطن .أو أتى من أحدهما ما لا يوافق عليه الآخر، أو اكتفى بالعلم عن العمل .أو بالعمل عن الحال والعلم أو بالحال عنهما ،أو لم يكن له أصل يرجع إليه في علمه وعمله وحاله وديانته من الأصول المسلمة في كتب الأئمة".

ثانياً:كتاب عدة المريد الصادق[26]:

يقع الكتاب في تسع وأربعين صفحة ومائتين ،ولم ير النور إلا منذ أربع سنوات فقط،بتحقيق أستاذ فاضل متخصص هو الدكتور /الصادق عبد الرحمن الغرياني.

ووصف المحقق الكتاب بقوله:"إن هذا الكتاب يعد أشمل كتـب الشيـخ

---

[26] طبع هذا الكتاب طبعته الأولى في سنة 1996م بتحقيق الدكتور الصادق عبد الرحمن الغرياني ،ونشرته مشكورة مكتبة طرابلس العلمية العالمية .

زروق التي تمثل منهجه،وآراءه في التصوف"[27].

ولعل أهم ملاحظتين للمحقق مما ذكره في مقدمة التحقيق ما يلي:

(الأولى):قوله واصفاً شخصية الشيخ زروق :"شخصية متزنة وانتقاده في الغالب مزيج بين زروق الفقيه وزروق الصوفي".

(الثانية):قوله واصفاً موقف الشيخ من مخالفيه:"يتحلى المؤلف في عرضه للمسائل ومخالفات المخالفين برحابة صدر ،فلا يضيق ذرعاً بالخلاف ،بل يعرض آراء العلماء في المسألة ويوجهها ولا يتعصب"[28].

ومما يثير انتباه الباحث ،تعدد عناوين الكتاب ،فله من الأسماء :

1-عدة المريد الصادق،وهو ما رجح المحقق اختياره.

2-عمدة المريد الصادق.

3-الرد على أهل البدع.

4-جامع الفوائد والمنافع.

5-جنة المريدين.

6-النصح الأنفع والجنة للمعتصم من البدع بالكتاب والسنة.

وفي الحقيقة يمكن اعتبار كل منها عنواناً مناسباً للكتاب .

احتوى الكتاب على مقدمة ومائة وعشرة فصول .خصص الفصول الخمسة الأولى للحديث عن البدعة ،وضوابطها وأسبا ا وأقسامها،وأصولها وكيفية تفاديها.

ثم خصص بقية الكتاب في الحديث عما ألحق بالتصوف من البدع والشطحات ،بعد أن بين أصل نشأته وظهوره وبيان طريق الحق فيه.

بدأ الشيخ زروق رحمه الله،بيان قصده في أول صفحة من كتابه وهي وصيته لمن أراد نسخه:"ليعلم الناظر في هذا الكتاب والمتأمل لما فيه من حق وصواب ،أنا لم نقصد به الطعن على الناس والقدح فيهم،ولا الاشتغال بمساوئهم ولا إظهار عيو م ،ولا أردنا الاستظهار بالمزيـ ـة عليهـ ـم،

---

[27] المرجع السابق ص3.

[28] المرجع السابق ص13.

وإنما قصدنا فيه التحذير من الوقوع فيما حذرنا منه ،والتحرير لما نبهنا عليه؛ليكون عدة للصادق في دينه،وإعانة للمحقق في يقينه،ورحمة للمسكين في حاله"[29].

ويتضح لنا من عبارة الشيخ في وصيته من الإفصاح عن مقصده،غايته من تأليف الكتاب ،ببيان أخطاء السالكين، وتنبيه المتجاوزين لحدود الطريق الحق، وتحذير الناس من الوقوع فيما وقع فيه المنتسبون إلى الطريق ممن قد يغتر بحالهم من مدعي الولاية .واحتاج إلى مثل هذه التوطئة حتى لا يساء فهم كلامه،وليعد النفوس لتحمل النقد الذي قد لا يروق لهم.

ثم تأتي مقدمة الكتاب ،والتي تدل صياغتها وتخير عبارا ا وألفاظها على حرص الشيخ على متابعة السنة والدفاع عنها،وحمايتها من التشويش والبدع حيث قال :"الحمد لله الذي رفع عماد السنة وأعلى منارها ،وخفض بساط البدعة وكسف أنوارها ،وأوضح شواهد الحقيقة وأظهر أسرارها،وكشف طرائق الباطل وطمس آثارها ،وأحكم بناء التحقيق وشيد أسوارها ،وأمر باتباع السنة وألزم إيثارها ،فالسعيد من استبصر فأبصر،والموفق من نبه فتذكر ،والمحروم من وقف فتحير ،فلا هو مقتول ،ففي الموت راحة ،ولا هو ممنون عليه فيعتنق ،والشقي من بدل في الدين وغير ،جعلنا الله من الفرقة الناجية، ومتعنا بالسنة في هذه الدار الفانية،وشملنا في الدارين بالعافية ،إنه ولي ذلك والقادر عليه ،وهو حسبنا ونعم الوكيل"[30].

ثم بدأ بإيراد الأحاديث والآثار الواردة في التحذير من البدع،ومنها آثار عن أئمة التصوف كالجنيد وسهل التستري وأبي العباس بن عطاء الله في الأمر بلزوم الكتاب والسنة .

ثم عقب بقوله:"قلت:هذه هي الأصول التي من ضيعها حرم الوصول، وأكثر أهل الزمان على ذلك،إلا من عصم الله سبحانه وتعالى،وقليل ما هم"[31].

---

[29] المرجع السابق ص 23.

[30] ص 24.

[31] ص 27.

وقد خصص الشيخ زروق الفصول الخمسة الأولى للحديث عن البدعة وأحكامها .

عرف في الفصل الأول البدعة بقوله:"إحداث أمر في الدين يشبه أن يكون منه،وليس منه،سواء كان بالصورة أو بالحقيقة". وبعد شرح وتفصيل ذكر خواص البدعة الثلاثة وهي :

أحدها:أ ا لا توجد غالباً إلا مقرونة بمحرم صريح،أو آيلة إليه،أو يكون تابعاً لها.

الثاني :أ ا لا توجد غالباً إلا في الأمور المستغربة ،غير المألوفة في الدين،وفي الكيفيات من المندوبات وتوابع الأعمال ،وما تميل إليه النفوس وتستحسنه.

الثالث: أ ا لا توجد غالباً إلا مسندة لوجه من الشريعة ،أو معنى من الحقيقة يلتبس على قليل العلم،فيتحير أو يسلم ،ويتروج على الجاهل فيظنه ديناً قيماً من حيث لا يعلم ،وما غره بذلك إلا شبهة الأصل وتسليم من يعتقد فيه العلم والفضل .

وذكر في الفصل الثالث أقسام البدعة الثلاثة :الصريحة،والإضافية،والخلافية.

ونلاحظ تأثر الشيخ زروق بالإمام الشاطبي وما قعده في كتاب "الاعتصام" بشأن البدع.

وعنون الشيخ للفصل الرابع :في أصول ظهور مدعي التصوف في هذا الزمان بالبدع وإتباع الناس لهم عليها .وذكر من الأسباب :

1-نقص الإيمان بعدم العلم بحرمة الشارع ،وفقد نور الإيمان الهادي إلى إتباع الرسول صلى الله عليه وسلم .

2-الجهل بأصول الطريقة، واعتقاد أن الشريعة خلاف الحقيقة،وهذا هو الأصل الكبير في ذلك ،وهو من مبادئ الزندقة،ومنه خرجت الطوائف كلها .

وبعد استطراد قال:"وهذا هو الأصل الذي بنى عليه المارق أصولهم، واستظهرت الطوائف بأعمال خارجة عن الدين ،وأحوال موافقة للمارقين،

فحمل الصادق على الكاذب ،والمصيب على الخائب"[32].

4-حب الرياسة والظهور مع الضعف عن أسبا ا والقصور ،فيضطرهم ذلك لإحداث أمور تستميل القلوب ،لكو ا مجبولة على استحسان الغريب مع جهلها بما يشين ويريب وحرصه على الخير ،وظهور هذا الشخص بصورة ذلك،وحقائق منه مع ما يجري على يديه من خوارق شيطانية ،أو يبدو لتابعيه من لذة نفسانية ،أو يدركه من أذواق طبيعية ،يظنها فتوحاً وأسباب وصول فينبذ ا الفروع والأصول،مع ما يعنيه على ذلك من احتقار الأمور المألوفة واعتقاده أن المقام العجيب لا يدرك إلا بالأمر الغريب ،وأن العبادات في صورها ووجوهها لا تفيد المقصود إلا بإضافة أمر إليها .

ثم خصص الفصل الخامس للأمور التي ينتفي ا إحداث البدع،وهي إجمالاً:

1-تصحيح الإيمان بوجه يؤدي إلى إقامة حرمة الشارع فيما أمر به و ى عنه،والتبصر في الدين.

2-البحث عن أحكام الله فيما هو به من حركة وسكون،وما يعرض له من إقبال وإدبار .

3-العلم بأصول الطريقة التي هو ا أو يريد سلوكها ،فإنما حرموا الوصول بتضييعهم الأصول ،وأصول القوم مبنية على الكتاب والسنة.

وخصص الفصل السادس لما يتبع من أمور الصوفية المحققين وما يترك ويكون التابع والتارك فيه تابعاً مذهبهم . وقد نقل تحته قاعدة من القواعد التي أصلها الإمام الشاطبي مطلعها:"كل ما عمل به المتصوفة المعتبرون في هذا الشأن،يعني كالجنيد وأمثاله ،لا يخلو إما أن يكون مما ثبت له أصل في الشريعة فهم خلقاء به ،كما أن السلف من الصحابة والتابعين خلقاء بذلك .وإن لم يكن له أصل في الشريعة ،فلا عمل عليه لأن السنة حجة على جميع الأمة،وليس عمل أحد من الأمة حجة على السنة ،لأن السنة معصومة من الخطأ، وصاحبها

---

[32] ص 34.

معصوم ،وسائر الأمة لم تثبت لهم العصمة إلا مع إجماعهم خاصة .

وبعد هذا التقعيد والتأصيل والمقدمات الضرورية ،والتي هي بمثابة التوطئة والمدخل لموضوع الكتاب،والتي نلحظ فيها غيرة الشيخ على الشريعة من أن تتجاوز حدودها ،وعلى التصوف الذي قام وتأسس على قواعد الشريعة من أن يضاف له ما ليس منه .يبدأ الشيخ في الفصل التاسع بذكر ما ظهر في زمانه من حوادث لم تسمع من قبل ،وأصله في ذلك الغباوة والجهل[33] .

وقسم تلك الطوائف الصوفية إلى ثلاث ،وكل طائفة إلى فروع .فمنهم من تعلق بالعلم ومنهم من تعلق بالأحوال ،ومنهم من تعلق بالعمل .وذكر ما بنوا عليه طريقهم تفصيلاً وما اعتقدوه فيها رداً وقبولاً. فبين المخالفات والبدع التي وقعوا فيها وألزموا ا الناس من أتباعهم .ثم ذكر فتاوى الفقهاء في هذه الطائفة واختلاف آرائهم فيها ثم بدأ التفصيل في المؤاخذات على أولئك القوم في الفصل التاسع عشر وما بعده ،وذكر منها :هجرا م العلم والقرآن والصلاة على الرسول ،صلى الله عليه وسلم .ومنها :اقتصارهم على كلمة الشهادة دون تمامها إلا تبعاً والأوقات المعينة لها عندهم.

ومنها تعصبهم لطريقتهم واعتقادهم أن كل طريق سواء باطل أو ناقص ،ومنها :هجرا م ما ورد عن الشارع من الأذكار واستبدالهم بغيرها في محلها ،ومنها تقييدهم الدعاء بنوع خاص غير ثابت من الشارع،ومنها في تقييدهم القراءة في الصلاة بحيث لا يقرأ في الركعة الأولى من كل صلاة بعد الفاتحة إلا بسورة مخصوصة ومنها:ترك قضاء الفوائت،وتفويت الصلاة لخدمة الإخوان ومنها: إلزامهم المريد استئذا م في الواجبات والضروريات الدينية والدنيوية ،وهو مبني عندهم على أن المريد يتعين عليه ألا يتنفس نفساً إن أمكنه إلا بإذن أستاذه ومنها:استئذا م على من أتـوه بالتسبيـح ومنهـا: الإحداد بالصوم وغيره عقوبة أو كفارة لما يقعون فيه ومنها :ابتداعهم طريقـة

---

[33] ص 43.

خاصة للمصافحة ودعوة الناس أن يلتزموها معهم .ومنها :ما أحدثوه من أخذ العهد وحمل الناس عليه بالقهر تارة وبالحيلة تارة أخرى ،وكذا اعتقادهم أن التوبة لا تكمل إلا بشيخ وأن الشيخ كاف عن العمل ،والعمل لا يصح بعد العهد إلا بالشيخ، بل وصل الأمر ببعضهم اشتراطه على مريده أن يعتقد فيه العصمة وأن كل ما يصدر منه حق في نفس الأمر ،وإن خالف الحق بصورته ومنها :التعصب للشيخ والموالاة فيه وما نتج عن ذلك من المفاخرة والعناد والمنازعة وانتقاص الآخرين.

ثم ذكر ما يؤخذ عليهم من الأمور المتشا ة التي خالفوا فيها الجمهور ومنها :الاستظهار بالنافلة جماعة ،وترك القصر في السفر ،وكالذكر بعد الصلاة بالجهر والجمع ،وكتقديمهم الجاهل على العالم للصلاة إذا كان مقدماً عندهم.

ومنها إدخال أمور على العادات يظن أ ا من الشريعة وليست منها ،كقيامها للمحترمين منهم،وكقراءة الفاتحة وسورة قريش بعد الطعام.

وبعد أن ناقش الشيخ الطائفة في تلك المخالفات ،وبين مجانبتهم للصواب والحق في تلك المسائل ،بدأ في الفصل الخامس والأربعين بيان صفة الشيخ المعتبر ،وقسم المشايخ إلى ثلاثة:شيخ تعليم،وشيخ تربية،وشيخ ترقية،ثم بين صفات شيخ التعليم وعد من ذلك: علم صحيح مبني على الكتاب والسنة، ولسان فصيح وعقل رجيح يميز به مواضع العلم ويقي به نفسه عن كل وصف منقص في دينه ودنياه.

وأما شيخ التربية فقد عد من صفاته:معرفة النفوس وأحوالها الظاهرة والباطنة ،وما يكتسب به كمالها ونقصها ،ومعرفة الوجود وتقلباته ،وحكم الشرع والعادة فيما يجريان فيه نصاً وتجربة ،ومشاهدة وتحقيقاً. ومنها أيضاً معرفة التصرف بذلك وتصريفه ،بأن يضع كل شيء في محله على قدره ووجهه،من غير هوى ولا ميل لحظ، ولا يتم له ذلك إلا بورع صادق.

وفي الفصول اللاحقة بين الشيخ زروق مستند المشيخة ودلالتها وتعرف آثارها ووجه إفاد ا ،ثم عرج على أوصاف المدعيـن ،ثم بين طـرق الناس في

الانتقاد والاعتقاد بوجود خصوصية .

ثم بين ما يصنعه من ادعيت له المشيخة وليس بأهل لها .ثم انتقل إلى الكلام عن طريق الجادة أي طريق الصحيح الذي ينبغي للسالك اتباعه وأن مداره على أربعة أمور :تصحيح التوبة ،وتحقيق التقوى ،ووجود الاستقامة في جميع الأحوال باتباع السنة دون تأول ولا رخصة ،ولا تشديد يخرج عن الحق وأن مدار ذلك على :ضبط الأوقات ،والتحرز من الآفات ،والتحصن من التقلبات ،والتأدب مع الحالات ثم ختم بالأمر الرابع برفع الهمة عن الخلاق ،وإشخاص القلب للحقائق .

ثم ذكر في الفصل التالي ما يستعان به على سلوك طريق الجادة من العلوم والقواعد والكتب المفيدة.

ثم تحدث عن أنواع النفوس عند المغاربة وغيرهم . ثم بين لوازم السالك (الفقير)في نفسه ،وفي حق شيخه،وحقه على الشيخ وحقه على الفقراء الآخرين.

ثم ذكر جملة من الآداب المهمة المتعين على السالك مراعا ا .ثم عرج على الأسباب الموجبة لانقلاب المريد وهي خمسة:حب الرئاسة،وحسن ظنه بنفسه فيما هو به،والغفلة عن تفقد أحواله ومحاسبة نفسه في جميع أموره وتعليق القلب بالاستفادة من الناس ،وإتباع التأويل وبساط الميل إلى الرخص ،وتوق النفس من ضيق التوجه وقلة الصبر على ا اهدة .

ثم خصص فصلاً في كيفية التحصن مما ذكر من الآفات.

ثم تحول الشيخ إلى موضوع آخر في الفصول الأخيرة من كتابه بدأ من الفصل السابع والستين إلى الفصل السابع بعد المائة،وذلك بذكر وبيان أمور عمت ا البلوى في فقراء الوقت، ذكرها إجمالاً أولاً،ثم فصلها وأسهب في شرحها وبيان وجه مخالفتها للطريق الحق.

من هذه الأمور :الاشتغال بعلم التصريف والكيمياء والعلوم الروحانية ،وعلم التنجيم ،وطلب الاسم الأعظم والتعلق بالأسماء لتحصيـل خواصـها

والاستفادة ا مجردة عن العمل والتوجه بالمهمة.

ومنها :طلب الشيخ المربي بالمهمة أو بالحال أو بالعمل أو بكلها دون أخذ في العمل ولا في سبب من الأسباب ،ومنها الاغترار بكل من ظهرت عليه خارقة ،ومنها اشتغال النفس بخلاف المهم من العلوم والأعمال دون المهم .ومنها وجود الوسوسة والعمل ا ورؤيتها ديناً قيماً. ومنها التعز"بالطريق، والاستظهار بالدعوى الكاذبة وغيرها للانتصار وللاستتباع أو للاستظهار.

ومنها سب المنكرين والمبالغة في شأ م وإن كانوا فقهاء أو أئمة ،ومنها التجاسر على المراتب وادعاؤها لأنفسهم أو لغيرهم ،ومنها التظاهر بالطامات والشطحات وعدم الاعتداد بغير أهلها .ومنها تتبع المشكلات والكلام فيها ،مثل مسألة الروح ونحوها ،ومنها جعل العلم حجة لأنفسهم لا عليها ،أو يحكمون به على غيرهم لا على أنفسهم ،ومنها تتبع الفضائل مع إهمال الفرائض وتفويتها .ومنها الاستظهار بما يستجلب النفوس من الأعمال كالسماع والأحوال كالتواجد ونحوه.

وخصص الشيخ زروق رحمه الله،بعض الفصول للحديث عن بعض البدع والمخالفات من الفصل الواحد بعد المائة إلى الفصل السابع بعد المائة .منها فيما أسماه بمتشابه الأمور بين البدعة وغيرها ،وعد منها الاشتغال بعلم المنطق والجدل ،أو علم الكلام والفلسفة ،وأشار إلى اختلاف آراء العلماء فيها.

ثم خصص الشيخ آخر فصلين قبل الفصل الخاتم لاختياره من عمل اليوم والليلة وأوراد الذكر التي استنبطها من الآيات والأحاديث النبوية والآثار الواردة عن السلف.

أما الفصل الخاتم وهو الفصل العاشر بعد المائة ،فقد مر ذكره في أول هذا المقال ،وقد بين فيه مقصده من تأليفه الكتاب .ولعل ذلك من غاية الإنصاف والبعد عن التحيز.

ونلاحظ مما سبق ذكره وبيانه من موضوعات الكتاب ومحتوياته وبعض النقول منه ما يلي:

1-تناسق موضوعات الكتاب ومنهجية ترتيبه ،حيث بدأ بمقدمات ضرورية في البدعة وضابطها وأسبا ا وأنواعها وكيفية تفاديها ثم بين أوجه المخالفات والشطحات التي ألحقت بالتصوف في زمانه ونبه على مخالفتها للشريعة مبيناً ذلك بالأدلة الشرعية وكلام العلماء السابقين المرضيين ،ثم بين الطريق الحق في التصوف وما ينبغي أن يكون عليه سالكه من الآداب والصفات وختم بالأوراد والأدعية النبوية كنموذج بديل عما انتقده من الأوراد المحدثة .

2-حرص الشيخ ،رحمه الله،على الجمع بين الشريعة والحقيقة ،وغيرته على الحق وعلو همته في الإصلاح والتجديد المبني على نصوص الوحي وقواعد الشريعة.

3-احترام الشيخ للعلماء والفقهاء والأئمة ،فكان بذلك مثالاً حياً وصادقاً لمريديه لما يحمله من مثل عليا وأخلاق سامية وسلوك مستنير .

4-ظهرت شخصية الشيخ زروق ،رحمه الله،بجانبيها العلمي الفقهي والعملي السلوكي الصوفي وانعكس ذلك على منهجية الكتاب ومحتوياته وأسلوبه وألفاظه المتخيرة وعباراته المحررة ،فقدم بذلك نموذجاً واقعياً عملياً لما أسسه وأصله من قواعد في كتابه الأول "قواعد التصوف".

هذه أهم الملامح العامة لتجديد الشيخ زروق،رحمه الله،للفكر الصوفي والتي وفقت إليها ،سائلاً المولى أن ينفع ا عموم المسلمين ،ولا سيما الذين في حاجة لما ذكره من التعقيدات والتنبيهات والتوجيهات .

وتبقى محاولة الإجابة على سؤال يطرح نفسه-كما يقال في التعبيرات السائرة –وهو :لماذا لم يستفد الناس من علم الشيخ؟ ولم يكتب لعلمه الانتشار والذيوع؟.

إذا علمنا أن الشيخ قد كتب كتبه –بالدرجة الأولى –لأهل الطريق ، فغير

أهله قد لا يفيد من كتبه ابتداءً،لأن هذا الأمر لا يعنيهم ولأن موقفهم يحدد لهم اختيارهم فانحصر السؤال في التالي :لماذا لم يستفد أهل الطريق من علم الشيخ وتعقيداته؟

لعل الإجابة على هذا السؤال تكمن في سببين هما :

(الأول):انصراف أهل الطريق عن هذه الكتيب قصداً ومع سبق الإصرار والترصد،لأن قناعا م غير قناعاته وأصولهم غير أصوله،ومنهجيتهم غير منهجيته. وهذا يقود إلى نتيجة محتملة جداً من أن التصوف مثلاً في كثير من فرقه قد سار في طريق جديد مغاير تماماً لطريقه الأول التي نشأ فيها وعليها وقام على أصولها .وهو ما تؤكده عبارات الشيخ في أول كتابه"العدة" وفي أثنائه .وهذا يدعو –أشد ما تكون الدعوة إليه- إلى ضرورة أن يراجع هؤلاء السالكون اختيارا م ،فما جدوى إتباع طريق حاله كما وصف الشيخ زروق ،رحمه الله؟

(الثاني):وهو أقل احتمالية من سابقه ،لأنه لا يتم الحديث عنه إلا بالإستناد إلى السبب الأول ،وهو عدم انتشار كتب الشيخ ومؤلفاته انتشاراً يترتب عليه الإفادة منها .

فالسؤال لماذا لم يكتب لمخطوطاته أن ترى النور ؟ ولم تتعهد بالتحقيق والطبع والنشر ؟فبعضها طبع طبعات محدودة،وبعضها الآخر لم يطبع إلا في السنوات الأخيرة ،وبعضها لا يزال مخطوطاً حتى المؤلفات العلمية الفقهية ا ردة.

لم هذا الإهمال لعلم أصيل ،وتأصيل قويم لعلوم القوم؟ في رأيي أن هذا يقوي احتمالية السبب الأول .والله المستعان.

ولعل في هذا المقال أداء بعض الواجب لما يستحقه هذا العلم والتراث من التنويه والإعلام.

جزى الله الشيخ زروق خير الجزاء على ما قدم ونصح للأمة ،ووفقنا الله جميعاً لما فيه رضاه وصلى الله وسلم وبارك على عبده ونبيه محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ،والحمد لله رب العالمين.

عروض مختصرة*

هذا باب جديد في مجلة إسلامية المعرفة .هدفنا منه إلى التعريف الموجز بعدد من الكتب التي تصدر في الفترة التي تسبق موعد صدور كل عدد من المجلة وسيكون اختيارنا للكتب المعروضة على أساس تقديرنا لأهمية هذه الكتب بالنسبة لقارئ "إسلامية المعرفة ".ومن الكتب الصادرة في الأقطار المختلفة وباللغات المختلفة .وهذه العروض مختصرة جدا(خمسين إلى مائة كلمة) لا تغني عن مراجعة القارئ المهتم بالموضوع للكتاب نفسه, لكن العرض سوف يتضمن المعلومات الورافية (الببليوجرافية) الأساسية التي تعين المهتمين في الحصول على الكتاب من مصدره ويقدم فكرة موجزة عن موضوع الكتاب وأهميته وبعض محتوياته .(التحرير)

1)هانس –بيتر مارتين،وهارالد شومان ،ترجمة :د.عدنان عباس علي ،مراجعة وتقديم:أد.رمزي :فخ العولمة :الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية :الكويت :المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ،(سلسلة عالم المعرفة رقم 238)2000م 431ص.

ألف الكاتب أصلاً باللغة الألمانية ونال شهرة واسعة وطبع تسع طبعات وترجم إلى الإنجليزية عام 97 كما ترجم إلى العديد من اللغات الأخرى :يقدم الكتاب رؤية مفيدة حول عدم الأوهام والتناقضات التي تحيط بنظام الاقتصاد الرأسمالي المعاصر .ويكشف عن الآثار المدمرة في المجال الاقتصادي والاجتماعي والبيئي .ويتنبأ بمزيد من الأزمات والكوارث ويقدم الأدلة القوية على صحة النظريات المعروضة كما يقدم توصيات حول السياسات التي يقترح تبنيها لإعادة بناء نظام نقدي عادل يمكن للأجيال القادمة أن تنعم في ظلاله.

2)Brown, Carl , ***Religion and State: Muslim Approach to politics***. New York: Columbia University press, 2000, 236.p.

الكتاب بالإنكليزية وعنوانه الدين والدولة:منهج المسلمين في السياسة".والمؤلف هو محرر قسم مراجعات الكتب الخاصة بالشرق الأوسط في مجلة "الشؤون الخارجية"الأمريكية. ويحاول

---

* مع أن هذا الباب ظهر في المجلة للمرة الأولى في العدد الماضي (21) فقد سقطت من ذلك العدد ملحوظة التحرير التي تقدم الباب إلى القراء .كما وقعت فيه مجموعة من الأخطاء الطباعية في عرض عدد من الكتب فجاءت هذه النصوص ناقصة .ولذلك نعيد في هذا العدد عرض بعض تلك الكتب كما نعيد إثبات ملحوظة التحرير حول الباب الجديد ونحن نأسف لهذا الخلل ونعتذر عن حصوله ونعد أن نكون أكثر حذراً.(التحرير).

المؤلف أن يضع الإسلام في سياقه التاريخي الشمولي.ويستنتج من ذلك أن فكر "الأصوليين" المعاصر هو انحراف جذري عن الهدوء والرحابة السياسية للإسلام الأول .وركز المؤلف في دراسته على أفكار أربعة من المفكرين ذوي التأثير البالغ في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر هم: حسن البنا.وأبو الأعلى المودودي .وسيد قطب .وآية الله الخميني . وتناول الكتاب موضوعات الجهاد والدولة الإسلامية وتعرض لعدد من الحركات وخاصة حماس وحزب الله. واستنتج أن الإسلام لا يقدم قوالب حتمية ومحددة تماماً كما يتبادر إلى النقاد الغربيين والإسلاميين أنفسهم.

3)Finkelstein, Norman. ***The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering***. London : verso , 2000,150p.

الكتاب بالإنكليزية وعنوانه بالعربية "صناعة المحرقة :خواطر حول استغلال آلام اليهود".

والكتاب دراسة مثيرة للجدل ينتقل فيها المؤلف من رصد الموقع الذي احتله موضوع الهولوكست في الثقافة الأمريكية إلى دراسة للاتفاقات الخاصة بالتعويض على ضحايا الهولوكست التي جرت مؤخراً ويشير المؤلف إلى أن الاهتمام المذهل الذي احتله موضوع الهولوكست في أمريكا رافقه تعزيز موقع إسرائيل الاستراتيجي في السياسة الأمريكية ،رغم أن كثيراً من التفسيرات المتعلقة بالهولوكست تتناقض مع الأحداث التاريخية الحقيقية .وأنها قد أسيء توظيفها لتجنب أي نقد لإسرائيل أو مؤيديها.

4) بهلول ،رجا،دولة الدين ,دولة الدنيا :حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية .رام الله .فلسطين:مواطن –المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية 2000م.119ص.

يناقش الكتاب إشكالية العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية ويستنتج أنها علاقة واهية ،وأنه ليس ثمة ما يمنع أن يكون المجتمع غير العلماني ديمقراطياً ويستخدم المؤلف أدوات تحليل المفاهيم والأفكار المستقاة من الفلسفة التحليلية المعاصرة،ويرى أن نتائج الدراسة تؤكد الحاجة إلى قيام حوار بين الديمقراطيين الإسلاميين والديمقراطيين العلمانيين وغيرهم.لتكوين قدر من الإجماع على الديمقراطية باعتبارها مطلباً لجميع أفراد المجتمع.وأن التفسير الإسلامي الرحب للموضوع يسمح أن يتعايش العدد الأكبر من أفراد المجتمع حتى لو لم يتوافر فيه التجانس المذهبي.

5)Gruber, Lloyd ***Ruling the World: power politics and the Rise of Supernational Institutions Princeton***: Princeton University press, 2000, 320 p.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه كيف يحكم العالم؟ سياسة القوة وظهور المؤسسات المتجاوزة للقوميات .كتاب مهم للذين يريدون فهم كيفية عمل سياسات القوة في عالم اليوم ،حيث يتوصل المؤلف إلى أن حكم العالم يتجاوز مسائل المال والتجارة إلى قضايا التعاون الأمني وسياسات البيئة وبناء الأمم والفلسفة السياسية.ولا يعتبر المؤلف أن التحول في صنع السياسات من الدول القومية إلى المؤسسات المتجاوزة للقوميات كما تم في العقود الأخيرة من القرن العشرين من الظواهر التي تستحق

الاحتفال ويؤكد أن كثيراً من الدول المشاركة في أوجه التعاون الدولي تخسر كثيراً نتيجة تطوعها في هذه المشاركة .الذي يأتي من قبيل الخضوع للإجراءات التي تمليها الأطراف الأقوى.

6) Spanos , William V. ***America's Shadow: An anatomy of empire***. Minnesota University of Minnesota press.2000, 280.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه :ظل أمريكا:تشريح إمبراطورية .هو تحليل نقدي فلسفي عميق يجذب إليه الأكاديميين المهتمين بالسياسة الخارجية الأمريكية .ويعين القارئ على تحديد المشكلات التي أدى إليها التفكير السائد في الولايات المتحدة الأمريكية .وكيف يبرر هذا التفكير توجهات التوسع والهيمنة .ويناقش المؤلف متى وكيف وأين بدأ الفكر الاستعماري .ويتضمن فصول الكتاب الخمسة مناقشة الأسس الوجودية للاستعمار الغربي وعلاقة الاستعمار بالثقافة وسيرة النظام العالمي الجديد وبعض مقولات ما بعد الحداثة.

7)باشا،أحمد فؤاد الإسلام والعولمة :مفاهيم أساسية .القاهرة :دار الجمهورية .2000م. 200ص (سلسلة كتاب الجمهورية).

المؤلف هو أستاذ الفيزياء في جامعة القاهرة .والكتاب هو مجموعة دراسات تأصيلية تتناول قضايا العلم والثقافة في الإسلام والحضارة الإسلامية ،في السياق التاريخي وفي هذا العصر ،حيث تحاول القوى التي توجهتيار العولمة تأكيد مرجعية النموذج الغربي وضرورة العلمانية الكاملة والنظر إلى الإسلام على أنه خطر يهدد العالم ويرى المؤلف أن على المسلمين مواجهة تحديات العولمة بحركة إصلاح إسلامية تنطلق من التعليم والبحث العلمي والثقافة العلمية .

8) كيمبرلي آن إليوت (محرر) ترجمة محمد جمال إمام،الفساد والاقتصاد العالمي .القاهرة :الأهرام 2000م. 320صفحة.

يبين الكتاب أن الفساد أصبح ظاهرة سلبية عالمية عملت التطورات التكنولوجية في مسائل الاتصال وتسهيل تحويل الأموال على تيسير أسبابها .وتتمثل هذه الظاهرة أساساً في شيوع الرشوة بين المسؤولين الحكوميين ومؤسسات الإنتاج والتسويق .الأمر الذي يزيد من نفقات الإنتاج وأسعار السلع .كما يعمل على تقويض الشرعية وإحساس المواطنين بالظلم ولا تقتصر هذه الظاهرة على الدول الفقيرة والمحرومة من الحرية والديمقراطية بل إنها تشيع أيضاً في الدول القوية والغنية بما في ذلك الولايات المتحدة واليابان .ويقتصر المؤلف في ما يقترحه من علاج لهذه الظاهرة على تحسين كفاءة القطاع الخاص والحكومة وتطبيق قوانين صارمة ضد الرشوة ويؤكد أن القضاء على ظاهرة الفساد نهائياً أمر مستحيل وسوف تؤثر إجراءاته على الحريات الشخصية وحقوق الإنسان .

9) جوناثان جولدن برج،ترجمة :الهيئة العامة للإستعلامات القوة اليهودية داخل المؤسسة الأمريكية القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات 2000م.450ص (سلسلة الكتب المترجمة رقم 832).

يستعرض الكتاب طبيعة القوة اليهودية في الولايات المتحدة الأمريكية .ويتتبع تطورها وفعالياتها منذ بواكير الهجرة ومروراً بالمعارك والصراعات التي خاضتها وانتهاء بالدور المؤثر الذي تحتله الآن على كل صعيد في الساحة الأمريكية ويرى المؤلف أن معظم أصحاب القرار في بلدان العالم ينظرون إلى اليهود الأمريكيين على أنهم قوة يجب أن توضع في الحسبان كما أن مجموعات المصالح المختلفة في أمريكا من أحزاب ونقابات وطوائف عرقية ودينية تحرص على كسب اليهود حلفاء . وأن مكاتب اللجنة اليهودية الأمريكية أصبحت محطات لزوار أمريكا من رؤساء الدول وكبار المسؤولين ويشير المؤلف إلى المصادر التي تثير قلق اليهود نتيجة دورهم في علمنة الحياة الأمريكية ،وتناقض عددهم نتيجة تزايد الزواج المختلط وضعف الانتماء الديني ،مما سيضعف قدرتهم على حماية إسرائيل في الجيل القادم.

10) مركز دراسات الشرق الأوسط التوجهات الغربية نحو الإسلام السياسي في الشرق الأوسط (وقائع ندوة دولية) عمان:مركز دراسات الشرق الأوسط 2000م 268ص.

صدر هذا الكتاب عن مركز دراسات الشرق الأوسط في عمان .وهو كتاب التاسع والعشرون من إصدارات المركز ،والكتاب هو أعمال ندوة متخصصة عقدها مركز دراسات الشرق الأوسط في عمان بالتعاون مع الجامعة الأردنية في نوفمبر 1998 بنفس عنوان الكتاب .واشتملت محاور الندوة على :التحولات في علاقة الغرب بالإسلام والمسلمين خلال القرن العشرين ،ودور الصراع العربي –الصهيوني في تشكيل العلاقة بين الغرب والعالم الإسلامي ،وتجربة الإسلام السياسي كحركات وحكومات في التعامل مع الغرب ومستقبل علاقات الغرب بالإسلام السياسي وشارك في تقديم الأوراق كل من إياد البرغوثي ،وعبد الفتاح رشدان،وفتحي ملكاوي،وفيصل الرفوع ومحمد عثمان شبير،وسعد ناجي، فرانسوا برجيه،ومايكل ولس، ومحمد عويضة ،وهشام جعفر ، وغراهام فولر.

11)عطية جمال الدين ووهبة الزحيلي.تجديد الفقه الإسلامي دمشق:دار الفكر،2000م .267ص.

يأتي هذا الكتاب ضمن سلسلة الحواريات التي تصدرها دار الفكر ويبين د.عطية أنواع التجديد وفقاً للشكل أو المنهج أو المنطلق أو الموضوع،ثم يبين ملامح التجديد المنشود مشيراً إلى الحاجة إلى تقديم الاجتهاد في المسائل الفقهية وليس فقط في القضايا المستجدة وتوسيع مفهوم الفقه ليرتبط بمجمل مقاصد الدين واعتماد الدراسة المقارنة بين المذاهب الثمانية المعروفة وآراء المجتهدين التي لم تتأصل في مذاهب .أما الدكتور الزحيلي فيتحدث عن تكامل الشريعة وصلاحيتها وثوابتها ومتغيراتها ،ويؤكد أن هناك ما لا يتحمل التجديد وأن التجديد حين يلزم لا بد أن يتحدد ضمن الشروط المعروفة .

12) سانو،مصطفى قطب أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر دمشق :دار الفكر ،2000م 198ص.

يقدم المؤلف دراسة تاريخية لأدوات النظر الاجتهادي وتطورها عبر التاريخ الإسلامي اعتباراً من رسالة الشافعي ومروراً بالباقلاني والغزالي والرازي .ثم ما جرى من استقامة عن التفكير والتوقف عن تجديد القول حتى العصر الحاضر ثم يستعرض المؤلف أدوات النظر الاجتهادي المنشود كما قررها العلماء السابقون ويضيف إليها ضرورة الإلمام بمبادئ العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة وأخيراً يؤكد المؤلف أهمية الاجتهاد الجماعي والأممي إضافة إلى الاجتهاد الفردي.

13)عبد اللطيف ،كمال في تشريح أصول الاستبداد قراءة في نظام الآداب السلطانية .بيروت:دار الطليعة 1999م 288ص.

بدأ المؤلف بهذا الكتاب مشروعاً لقراءة "المتن السياسي في الإسلام" وتخصيص هذا الكتاب لقراءة الآداب السلطانية بتسمياتها المختلفة في التاريخ الإسلامي والغربي ويلاحظ أن المصطلح نشأ عند انقلاب الخلافة إلى ملك ،وأن هذه الآداب سوغت الاستبداد وبررته عن طريق خلق هالة من العظمة حول السلطان ومقاربته بالإله الخالق وتأكيد الطاعة على الرعية.

14)محفوظ،عصام.حوار مع متمردي التراث بيروت :رياض الريس للكتب والنشر 2000م.

المؤلف صحفي وكاتب مسرحي وهو في هذا الكتاب ينشئ حواراً مع عدد ممن يعتبرهم تمردوا على سلطة عصورهم وثقافتهم وتميزوا في عطائهم الفكري والأدبي شعراً ونثراً ويختار منهم الجاحظ وابن المقفع والتوحيدي والمعري وابن رشد والسهروردي وابن خلدون ويتم ذلك عن طريق عرض أسئلة وتقديم إجابات عليها وموضوع هذه الأسئلة هي القضايا التي خالفوا فيها مألوف عصرهم وما يزال الجدل حولها قائماً.

15) Said, Edward, ***the End of the peace process Oslo and After*** ***.New York***: pantheon 2000, 34.p.

عنوان الكتاب بالعربية نهاية عملية السلام :أوسلو وما بعدها مجموعة من (55) مقالة كتبها إدوارد سعيد أستاذ الأدب في جامعة كولومبيا في الفترة بين 1995 و 1999 ويهاجم المؤلف أطراف الشر الثلاث إسرائيل والولايات المتحدة المنحازة كلياً لصالح إسرائيل في الوقت الذي تدعي فيه أنها وسيط أمين والسلطة الوطنية بقيادة عرفات ويرى أن عملية السلام التي بدأت بأوسلو عام 1993 عملية صورية زائفة استمرت في اتجاهها وسوف تستمر محكومة بميزان القوى السائد.

16) Hardt, M.and Negri, A.Empire Cambridge: Harvard: Harvard University press 2000, 512.p.

الكتاب رؤية ماركسية جديدة آخذة في الانتشار حول النظام العالمي القادم يرى المؤلفان أن العولمة لا تعمل على القضاء على السيادة ولكنها تحولها إلى نظام آخر من المؤسسات الوطنية وفوق الوطنية إنها (إمبراطورية) ففي الوقت الذي بني فيه الاستعمار الأوربي على أفكار السيادة الوطنية والانصهار الجغرافي .فإن هذه الإمبراطورية ليس لها مركز سياسي أو حدود جغرافية وليست نتيجة للهيمنة الأمريكية :لأن القوة تكمن في قواعد النظام العالمي ومنطقه وهذه تتجذر بدورها في تحول نظام الإنتاج الرأسمالي ولهذه الإمبراطورية الجديدة قدرة هائلة على القهر والتحطيم ولكنها قوتها تنبع من المنطق القاسي للرأسمالية العالمية أكثر من دول معينة أو زعماء معينين.

17) قلشاني ،مهدي .من العلوم العلمانية إلى العلوم الدينية طهران:معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية .2000م200ص.

الكتاب باللغة الفارسية ويتطرق فيه المؤلف إلى جهود أسلمة العلوم في التدريس الجامعي وعلاقة المدارس الشرعية بالجامعات الحديثة واجتهادات في وضع مواصفات الجامعة الإسلامية الحديثة وهو موضوع معروض بقوة في إيران بعد الثورة الإسلامية وبعد جهود ومحاولات أسلمة الحياة والمرافق العامة وبخاصة الجامعات .

18) خاتمي،سيد محمد الدين والفكر في مصيدة الطغيان. طهران:دار طرح نو 2000ك. 462ص.

الكتاب بالفارسية وهو جولة سريعة في الفكر السياسي الإسلامي خلال فترة زمنية امتدت من عهد الفارابي مروراً بالعامري والرازي والماوردي وابن باجة وحتى ابن خلدون يحاول المؤلف تتبع مسيرة التقهقر السياسي للتجربة الإسلامية منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين .إلى القرن الثاني عشر الهجري .ويعتقد المؤلف وهو رئيس جمهورية إيران الإسلامية أن تسلط فكرة القوة والغلبة على حساب الفكر والدين والحرية السياسية للمسلمين كان العامل الأساسي لجذور الاستبداد سابقاً ولاحقاً.

حلقة دراسية بعنوان عبد الرحمن بن خلدون :
قراءة معرفية ومنهجية
القاهرة :5-6 أب(أغسطس)2000م

برعاية الأستاذ الدكتور حسن غلاب رئيس جامعة عين شمس في القاهرة نظم المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع مركز الدراسات المعرفية في القاهرة وباستضافة كريمة من قسم علم الاجتماع بالجامعة يومي5و6أب (أغسطس) والباحثين من تخصصات مختلفة .وعرض في الحلقة اثنا عشر بحثاً علمياً إضافة إلى بيليوغرافيا شارحة حول الأعمال المتعلقة بابن خلدون .وأدار الحلقة الدراسية الدكتور علي ليله الأستاذ في قسم علم الاجتماع بجامعة عين شمس وألقى الأستاذ الدكتور محمود عودة نائب رئيس الجامعة كلمة الجامعة في الجلسة الافتتاحية .

هدف الحلقة

جاءت هذه الحلقة الدراسية ضمن برنامج دراسة حركات الإصلاح وجهود العلماء والمفكرين في التاريخ الإسلامي ،لفهم مناهج التغيير والإصلاح الفكري والثقافي واستيعا ا ،واستخلاص علاقتها بظروف الزمان والمكان ،وبطبيعة التحديات التي تواجه الأمة في العصور المتلاحقة ،وبيان مدى انعكاس ذلك كله على مسيرة الجهود الإصلاحية المعاصرة .

وأشارت ورقة عمل الحلقة على أن جهود الإصلاح والتغيير في الواقع الإسلامي المعاصر تستهدف الإسهام في تحقيق آمال الأمة وطموحا ا في النهوض الحضاري بما يعيد إليها حضورها الفاعل في عالم اليوم ،وقدر ا على

الإسهام في الحضارة الإنسانية وترشيد مسير ا ،وحل مشكلا ا ،وتملك الأمة المسلمة في هذا ا ال من الهدي الإلهي والتجربة التاريخية الغنية والطاقات الكامنة ما يعلق عليها الآمال.

واستهدفت الحلقة على وجه التحديد دراسة جهود ابن خلدون دراسة معرفية ومنهجية ناقدة ،في محاولة لفتح آفاق جديدة في فهم واقع الأمة في عهد ابن خلدون واستجابته لذلك الواقع وانعكاسات ذلك على مسيرة الفكر الإسلامي حتى اليوم والغد وحاولت الحلقة أن تتجاوز في بحوثها ومداولا ا مجرد الحم الإجمالي –الإيجابي أو السلبي –على الفكر الخلدوني بجوانبه المختلفة إلى القيمة الموضوعية لهذا الفكر في كل جانب من جوانبه وذلك في سياق رؤيته الكلية ومنهجه في البحث والتفكير ،وإلى محاولة فهم أبعاد العطاء الفكري لابن خلدون في السياق التاريخي والاجتماعي لتطور الفكر الإسلامي والفكر الإنساني .

فكرة الحلقة الدراسية :

انطلقت فكرة الحلقة من القناعة بأن ابن خلدون يحتل في التراث العربي الإسلامي وفي الفكر الغربي المعاصر،مكانة متميزة ،وينظر إليه على أنه صاحب رؤية حضارية خاصة ،ولاسيما فيما يتعلق بدراسة التاريخ البشري ،وا تمع الإنساني والعمران الحضاري ،ويتجاوز بعض الدارسين له ذلك فيتحدثون عن عبقريته في الفكر الاقتصادي والتربوي والسياسي وغير ذلك من الحقول المعرفية .ويشار إلى ابن خلدون في مناسبات عديدة باعتباره صاحب منهجية في النظر والتفكير والبحث والتفسير مثلت في زمانه قفزة إبداعية متميزة ووصفت بعض إنجازاته –على الأقل –بأ ا غير مسبوقة باعتباره مؤسسة وأ ا لم تكن معروفة قبله وغير ملحوقة باعتباره أكد على حاجة ما وضعه إلى استكمال وتفصيل ممن يأتي بعده ،لكن كل ذلك لم يحصل .فكيف ولد ابن خلدون من رحم الحضارة الإسلامية وتراثها تلك القفزة المنهجية ؟ ولماذا لم تتراكم جهود الباحثين المسلمين من بعده لتطوير العلوم الاجتماعية المتخصصة التي أسس لها؟

وابن خلدون مثل غيره من علماء عصره والعصور السابقة ،كان ذا ثقافة موسوعية ،لديه إحاطة بالعديد من العلوم،وإلمام كبير بالعلوم الأخرى ،لكنه تخصص في دراسة الظواهر الاجتماعية ،وتوصل إلى أ ا محكومة بالقوانينوالسنن نفسها التي تحكم سلوك الظواهر الطبيعية ،كما أنه أقام علاقة قوية بين البيئة الطبيعية –الجغرافية والسلوك البشري والاجتماعي والنفسي .فهل أخطأ ابن خلدون أم أصاب في ذلك ؟ وما المعايير التي تصلح أن نحتكم إليها ؟

ولم يكن ابن خلدون غريباً عن ميدان العلوم الإسلامية النقلية ،فإسهاماته تشهد بتبحره في علوم القرآن والسنة والفقه،حتى عد مؤهلاً لتولي منصب قاضي قضاة المالكية بمصر ،فهل ثمة مشكلة في هذه الإسهامات تبرر ميش مكانته وإسقاطها من اهتمامات علماء الشريعة؟ وهل ثمة مشكلة في علاقة النتائج التي توصل إليها ابن خلدون مع الدراسات النقلية المعروفة ؟

وقد جعل ابن خلدون العصبية نموذجاً تفسيرياً في دراسة الممالك وتبدل الدول وتغير النظم السياسية ،وعلاقة ذلك بمفهوم العمران البشري ،وتطور ا تمع وأحوال المعيشة والاقتصاد.فكيف استعمل ابن خلدون هذا النموذج التفسيري فيما يتعلق بفهم الماضي؟ وإلى أي حد كان يستخدمه في التنبؤ بالمستقبل؟

وقد أسرف كثير من الدارسين لمقدمة ابن خلدون في الحكم على عطائه الفكري فيها بحيث تم تصنيفه في حقول علمية عديدة،فمنهم من عده مؤرخاً أو مؤسساً لعلم التاريخ أو علم الاجتماع أو علم الاقتصاد أو علم الاجتماع السياسي أو علم التربية ،وغيرها من العلوم ،فهل ثمة وسيلة لتحليل هذا العطاء الفكري ،والتوصل إلى حكم موضوعي موزون يتجاوز الإفراط والتفريط ،ويجعل بالإمكان الاستفادة من إنجازات ابن خلدون واستلهام دروسها؟

ويرى بعض الباحثين أن أفكار ابن خلدون التي اشتهر أنه تميز ا عن غيره ليست غريبة عن أعمال من سبقه من علماء المسلمين ،فهل يمكن تتبع هذه الأفكار الخاصة في التراث الإسلامي السابق على ابن خلدون؟ وما السبب في اشتهار ابن خلدون ا؟ وتمثل بعض أفكار ابن خلدون إسهامات خاصة ،قال

ا بعض المفكرين في الغرب فيما بعد،فهل ثمة عناصر مشتركة في منهجية التفكير بينه وبينهم؟وكيف يظهر أثر الإسلام في التمييز الإسلامي لابن خلدون بالمقارنة مع غيره من المفكرين الغربيين؟

وليس ثمة شك في انتساب ابن خلدون إلى الدائرة الحضارية الإسلامية فإنه انطلق من نظام معرفي إسلامي ،ومع ذلك فإنه توصل إلى نتائج مختلفة عن نتائج من سبقه من العلماء الذين كانوا ينطلقون من منهج فقهي وأصولي ،فما عناصر النظام المعرفي الذي استخدمه ابن خلدون؟ وما خصائص المنهجية التي استخدمها ؟ وما علاقتها بالثوابت الشرعية؟ وهل ثمة إشكالية بين تلك المنهجية وهذه الثوابت؟

البحوث التي قدمت إلى الحلقة

1-الاستقرار والتغير في فكر ابن خلدون .أ.د.محمود فهمي الكردي رئيس قسم الاجتماع-كلية الآداب جامعة القاهرة.

2-حركة التغيير الاجتماعي في فكر ابن خلدون وعلماء الاجتماع الغربيين الأوائل.أ.د.محمود الذوادي-أستاذ الاجتماع-جامعة تونس الأولى .

3-مفهوم التحضر عند عبد الرحمن ابن خلدون.أ.د.أمينة علي الكاظم-أستاذ علم الاجتماع المساعد-وكيلة عمادة شؤون الطلاب –جامعة قطر.

4-الفكر الاجتماعي عند عبد الرحمن بن خلدون .أ.د.علي عبد الرازق جلبي أستاذ علم الاجتماع –كلية الآداب –جامعة الإسكندرية.

5-ابن خلدون مبتكر علم المعاشرة .أ.د.سامية حسن الساعاتي أستاذ علم الاجتماع –كلية الآداب –جامعة عين شمس.

6-تنظير السنن:قراءة في نماذج سننية لدى ابن خلدون .أ.د.سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل أستاذ النظرية السياسية –كلية الاقتصاد والعلوم السياسية –جامعة القاهرة .

7-تنظير ابن خلدون على خريطة التنظير السوسيولوجي.أ.د.علي ليلة-

أستاذ علم الاجتماع –كلية الآداب –جامعة عين شمس .

8-ابن خلدون وتأسيس علم الاقتصاد.أ.د.رفعت العوضي-أستاذ الاقتصاد الإسلامي –كلية التجارة-جامعة الأزهر .

9-القرابة والعائلة في فكر ابن خلدون أ.د.إجلال إسماعيل كلية الآداب جامعة عين شمس

10-اللغة عند ابن خلدون : ملكتها وعناصرها وعلومها أ.د.محمد الدسوقي الزغبي –أستاذ اللغويات المساعد-قسم اللغة العربية –كلية الآداب – عين شمس .

11-ابن خلدون أحد رواد الأنثربولوجيا الاجتماعية أ.د.السيد حامد أستاذ الأنثربولوجيا غير المتفرغ-كلية التربية –الفيوم –جامعة القاهرة .

12-نقاد ابن خلدون :قراءة في مقاربات طه حسين وعابد الجابري ومحمود إسماعيل .د.فتحي محمد أبو العينين :مدرس علم الاجتماع-كلية الآداب جامعة عين شمس .

13-ببليوغرافيا شارحة حول الأعمال المتعلقة بابن خلدون .د.مصطفى مرتضى مدرس علم الاجتماع-كلية الآداب جامعة عين شمس.

طباعة أعمال الحلقة

يجري العمل حالياً على إخراج أعمال هذه الحلقة الدراسية في كتاب يتضمن بحوث الحلقة والتعقيبات التي قدمت حولها والاتجاهات العامة للمناقشة .ويتوقع أن يتم الفراغ من ذلك في شهر حزيران (يونيو) عام 2001 بإذن الله.

دورة المنهجية الإسلامية وتطبيقا ا التربوية والنفسية
القاهرة :23-27 تموز (يوليو)2000م

نظم المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع مركز الدراسات المعرفية بالقاهرة دورة تدريبية بعنوان :المنهجية الإسلامية وتطبيقا ا في العلوم التربوية والنفسية .وعقدت الدورة في مركز صالح كامل بجامعة الأزهر بالقاهرة في الفترة 23-27 تموز (يوليو)2000م،وذلك برئاسة الأستاذ الدكتور أحمد المهدي وإدارة الأستاذ الدكتور عبد الرحمن النقيب حضر الدورة ثلاثون مشاركاً من جمهورية مصر العربية والمملكة العربية السعودية والمملكة المغربية ،من أساتذة الجامعات الشباب والباحثين من طلبة الدراسات العليا من التخصصات التربوية .

هدف الدورة:

جاء تنظيم هذه الدورة التدريبية محاولة جادة في المراجعة والتقويم ،وإسهاماً في بناء الوعي والتنوير ،وخطوةً عملية لبناء المستقبل المنشود ،حيث يتوجه الجهد نحو إعداد جيل من القيادات التربوية الواعدة ،القادرة على التغيير والإصلاح في الفكر والعمل التربوي ،وعلى تجاوز العقبات ومواجهة التحديات واستثمار الفرص ،مستعينة بالله سبحانه،ثم بما يفتح الله به عليها من استلهام مقاصد الدين وخبرة التاريخ وسنن الحياة.

وهدفت الدورة على وجه التحديد إلى بناء الرؤية الإسلامية الكلية لدى المشاركين وبيان تطبيقات هذه الرؤية وانعكاسا ا في حقل التربية ،وذلك ضمن الخطوط العريضة لمشروع إسلامية المعرفة في الميدان التربوي ،على أمل أن تعين هذه الرؤية في تحديد طبيعة المشكلات التي تواجه العمل التربوي في عالم المسلمين وتحول دون التكوين الأمثل للشخصية الإسلامية ودون تحقيق ضة الأمة ،وعلى أمل أن تعين في تحديد أولويات العمل والإصلاح في الميدان التربوي .

فكرة الحلقة:

ثمة خصائص معينة تحدد هوية أية أمة من الأمم وتعرف بموقعها وتميزها من غيرها .ومن هذه الخصائص طبيعة الشخصية الإنسانية التي يتمثلها أفرادها وطبيعة الثقافة السائدة لديهم وطبيعة النظام الاجتماعي الذي يحتكمون إليه،ولعل هذه الخصائص الثلاث أن تكون نتيجة من نتائج العملية التربوية التي تشكل شخصية الفرد وتنشر عناصر الثقافة وتشكل الأساس في بناء النظام الاجتماعي وفي حمايته واستقراره .ومن هنا فإن عملية التربية تحتل موقعاً مركزياً في فهم واقع الأمة المسلمة وفي تشخيص الأسباب التي أدت إلى هذا الواقع ،وفي تحديد سبل التغيير والنهوض الحضاري المنشود.

ويعاني الخطاب التربوي السائد لدى معظم التربويين المسلمين المعاصرين من فصام عميق بين الواقع والطموح .ويقف هذا الخطاب في مواجهة العديد من التحديات الداخلية والخارجية حيث تشتد الحاجة إلى تأسيس هذا الخطاب على استيعاب المبادئ والمقاصد العامة المستمدة من المصادر الإسلامية الأساسية في كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم .أما التجربة التاريخية في بناء المؤسسات وتطوير الممارسات التربوية ،ومجمل التراث الإسلامي في مجال التربية فثمة اتجاهات متعددة في استلهام هذه التجربة وفهم هذا التراث ،فمن هذه الاتجاهات ما يعتبر التجربة التاريخية للتربية الإسلامية مرجعية فكرية وعملية ملزمة ،ومنها ما ينظر إلى هذه التجربة ،على أ ا شكل واحد من أشكال الفهم المحكوم في حدود الزمان والمكان ،ومنها ما يعد التجربة الإسلامية حلقة من حلقات نمو الخبرة الإنسانية وتطورها بحيث تكون التجربة البشرية المعاصرة اية التطور في الفكر الإنساني التربوي ،ولا بد أن نبدأ اليوم مما انتهى إليه الآخرون اليوم.

وقد توزعت الخبرة التربوية الإسلامية المعاصرة ما بين الكشف عن المبادئ والأصول التربوية في مصادر الإسلام، وبيان الوقائع التاريخية لتطبيق هذه المبادئ والأصول في المؤسسات التربوية في العهود المتتابعة في التاريخ الإسلامي ،وتحليل العطاء الفكري التربوي للعلماء المسلمين ،الذيـ ن اتسعـ ت

جهودهم الموسوعية للتأليف والكتابة في حقول العلم والتعليم ،إضافة إلى الحقول العديدة الأخرى في الفقه والأدب والفلسفة والفلك والطب وغيرها وبذلك كان المنحى التاريخي طابعاً غالباً على العديد من جهود المهتمين بالتربية الإسلامية .

لكن جهوداً أخرى اتجهت نحو الدراسات المقارنة التي حاولت أن تكشف عن الأوجه التي كان فيها للإسلام والمسلمين سبق في اكتشاف بعض المبادئ التربوية التي أصبحت شائعة وسائدة في ميادين الفكر التربوي المعاصر ،ووقعت هذه الجهود في شرك الاعتقاد بصحة ما وصل إليه الفكر التربوي المعاصر وأصبح مألوفاً لا يناله استغراب أو تساؤل،ولا يحتاج إلى اختبار.

وتوجهت بعض الجهود إلى محاولات بناء منهج للتأصيل الإسلامي أو لأسلمة المعرفة التربوية المعاصرة وذلك بالكشف عما يتناقض منها مع مبادئ الإسلام،والفصل بين الحقائق والمعطيات التربوية وبين الإحالات النظرية والتوجهات الأيديولوجية التي تستند إليها هذه المعطيات ،ومحاولة بناء نماذج نظرية للمدرسة الإسلامية والجامعة الإسلامية والمنهاج الإسلامي الخ.

ومعظم الباحثين والمؤلفين الذين كان لهم شيء من الإنتاج العلمي في الميدان الذي سمي "بالتربية الإسلامية" هم من العاملين في القطاع الأكاديمي ،الذي يفرض بطبيعته على العاملين فيه الانغماس في نظام العمل السائد من تدريس وبحث ضمن الأعراف والمقاييس والقضايا السائدة ولا يبقى للجهود الجادة والأولويات المطلوبة إلا القليل من الجهد والوقت والمال .وتتوالى السنوات دون أن يلوح في الأفق تقدم متميز في تشخيص طبيعة التحديات التي تواجه عملية الإصلاح الإسلامي في الميدان التربوي وتحول دون التكوين الأمثل للشخصية الإسلامية ودون بناء نهضة الأمة .

ومما يلفت النظر أن العديد من القيادات الفكرية والتربوية التي مارست العمل التعليمي في الجامعات وبخاصة في كليات التربية لسنوات طويلة أخذت تشعر بالقلق والإحباط من استمرار تدهور واقع الأمة المسلمة دون أن يلوح في الأفق القريب بوادر التغيير والنهوض ،رغم المحاولات الجادة في

الإصلاح، وظهور مشاريع متعددة لمؤسسات إسلامية لا ينقصها الإخلاص .

محاور الحلقة الدراسية :

1-الرؤية الإسلامية الكلية والمنهجية الإسلامية وتضمينها التربوية:
عرضت في هذا المحور ورقتان الأولى للدكتور عبد الحميد أبو سليمان،رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي ،والثانية للدكتور عبد الرحمن النقيب أستاذ أصول التربية –جامعة المنصورة .

2)منهجية التعامل مع المصادر الإسلامية :القرآن الكريم والسنة النبوية ،باعتبارهما مصادر للفكر التربوي والتكوين الثقافي والبناء الحضاري .
عرضت في هذا المحور ورقتان الأولى للدكتور علي جمعة –أستاذ الشريعة جامعة الأزهر والثانية للدكتور مصطفى رجب أستاذ أصول التربية-عميد كلية التربية بسوهاج-جامعة جنوب الوادي.

3)منهجية التعامل مع التراث التربوي الإسلامي :طبيعته ومحدداته وتقويمه في ضوء المرجعية القرآنية والهدي النبوي ومقاصد الدين وسنن الحياة.عرضت في هذا المحور ورقتان :الأولى للدكتور علي خليل أبو العينين عميد كلية التربية ببنها ،والثانية للدكتور عبد الرحمن النقيب.

4)منهجية التعامل مع الفكر التربوي الغربي المعاصر:طبيعته ومحدداته وتقويمه ضمن المعايير المناسبة (الذاتية والموضوعية).
عرضت في هذا الموضوع ورقة واحدة للدكتور أحمد المهدي عبد الحليم أستاذ المناهج غير المتفرغ بالجامعات المصرية .

5)منهجية التعامل مع ورقة الأمة وواقع العالم:
عرضت في هذا المحور ورقة واحدة للدكتور حسن عبد العال أستاذ أصول التربية-وكيل كلية التربية –جامعة طنطا.

إجراءات الدورة:

اشتملت الدورة على عرض أوراق متخصصة في كل محور حيث تمت مناقشتها مناقشة تفصيلية مع ربط موضوعاتها بالهدف من الدورة ، وأعقـب

مناقشة أوراق المحور مشغل تربوي (ورشة عمل) لتعميق الأفكار التي وردت في الأوراق ،وتبادل الخبرات الشخصية للمشاركين حول الموضوع،إضافة إلى اقتراحات المشاركين حول القضايا والمهام التي تصلح للمتابعة .وقام كل مشارك بإعداد ملخص يومي للأفكار والاستنتاجات التي استطاع المشارك أن يبلورها نتيجة مشاركته في فعاليات ذلك اليوم .كما قدم كل مشارك تعقيباً عاماً مكتوباً عن فعاليات الدورة في الجلسة الختامية ،إضافة إلى استمارة تقويم أعمال الدورة لبيان مدى فعاليتها ومقترحات لتطوير إجراءات الإعداد للدورات القادمة وحصل المشاركون الذين استكملوا متطلبات المشاركة في الدورة على شهادات خاصة بذلك.

مؤتمر "المسلمون في أوربا"
لندن: 9-10 سبتمبر 2000

عقد يومي التاسع والعاشر من شهر أيلول (سبتمبر) مؤتمر "المسلمون في أوربا"، وذلك بالتعاون بين جمعية العلماء المسلمين في المملكة المتحدة والمركز الثقافي الإسلامي في كلية ريجنتس.كان لانعقاد المؤتمر في لندن دلالة رمزية لأن العاصمة البريطانية أصبحت تستقطب الجهود الرامية إلى تأسيس هوية إسلامية واضحة في أوربا ،فوجود المركز الإسلامي في قلب لندن ،حول كل الشوارع المؤدية إليه إلى مجتمع إسلامي مصغر في العمق الحضاري الأوربي .وعلى الرغم من أن السياسة العامة في أوربا مشغولة في سجلات العملة الموحدة فإن المسألة بالنسبة للمسلمين الذين اختاروا أوروبا بلداً لهم،هي قضية حياة ومستقبل ،تدور حول مفهوم المواطنة والتكامل مع ا تمعات الأوروبية من خلال التعددية الثقافية .

حضر المؤتمر ثلاثة وأربعون مشاركاً من العلماء والمثقفين والناشطين الإسلاميين في الساحة الأوربية وناقشوا خلال اليومين عدداً من المسائل والمحاور الفكرية اللازمة لبناء الهوية الثقافية .وقد تحدث في المؤتمر الدكتور طارق رمضان فأشار إلى الخارطة العاملة للوجود الإسلامي في أوربا .كما تحدث يحي بالافسني عن التحديات الحقيقية التي تواجه هذا الوجود.

وعلى الرغم من حرص الحضور على التركيز على الوجود الإسلامي في القارة الأوربية ،فقد عرضت مسائل أخرى لم تكن بعيدة عن أهداف المؤتمر منها ظاهرة "الإسلاموفوبيا"أو عقيدة الخوف من الإسلام في الإعلام الغربي عموماً،وظاهرة دخول الغربيين في الإسلام .كما تعرض المؤتمر إلى قضايا الفن والعمارة الإسلامية،إذ أكد يوسف إسلام أن الموسيقى هي عنصر أساسي للتميز

الثقافي لأي جماعة وكان هناك إجماع على ضرورة تطوير فقه الأقليات بما يناسب خصوصية الأوضاع المتجددة للمسلمين في أوروبا والغرب عموماً.

واختتم المؤتمر بكلمة قدمها الدكتور جيرمي هي ل توماس مدير تطوير المناهج في مؤسسة الكتاب ،فأكد على وجود ثلاثة أبعاد يمكن استقراؤها في الأفكار التي طرحت في مؤتمر بخصوص الهوية الإسلامية في أوربا :الأول ضرورة تأسيس الإيمان في الواقع العملي وفي الحياة الروحية للوصول إلى مرتبة الإحسان .والبعد الثاني يتمثل في ضرورة تطوير منهج القراءتين:قراءة الوحي وقراءة الكون فيما يتصل بمعرفة النص والواقع .والبعد الثالث هو تطبيق ذلك في كل مجالات الحياة بالعمل والتعاون والتفاعل والشورى والخروج من أسوار الذات والتخلي عن سياسة البعد عن الواقع بالانزواء والانسحاب إلى الهامش بعيداً عن المعترك الحقيقي وهو الحياة بما فيها من مسلمين وغير مسلمين .

المؤتمر السنوي الثاني لجمعية علماء الاجتماع المسلمين في بريطانيا "المسؤولية الاجتماعية وتحديات المستقبل"

عقد في يومي الحادي والعشرين والثاني والعشرين من أكتوبر (تشرين الأول)2000م المؤتمر السنوي الثاني لجمعية علماء الاجتماع المسلمين في بريطانيا،وذلك بعد عام واحد على تأسيس الجمعية .قدم في المؤتمر الذي عقد في جامعة ويست منستر أكثر من خمسين بحثاً،في الجوانب السياسية والقانونية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية ،لمفهوم المسؤولية الاجتماعية .وقد أظهر المؤتمر النمو المطرد للحضور الأكاديمي للعلماء المسلمين في أوربا .

تضمن المؤتمر ثلاث جلسات عامة تحدث في الأولى ضيف المؤتمر الدكتور محمد كمال حسن رئيس الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا عن الدور الذي تقوم به الجامعات في تشجيع المسؤولية الاجتماعية ،وحمل المثقفين المسلمين مسؤولية بناء رؤية إسلامية ذات أبعاد حضارية وأخلاقية في الأجواء الأكاديمية

والبحث العلمي لينعكس من خلالها الإحساس بالمسؤولية الاجتماعية في المناهج والأولوية في اختيار القضايا البحثية .

وتحدث في الجلسة العامة الثانية كل من الصحيفة ياسمين براون من صحيفة الإنديبندت اللندنية التي أكدت على أهمية الثقافة العامة في الترويج لمفاهيم المسؤولية الاجتماعية ،وعالم النفس الدكتور مالك بدري فقارن بين مفهومي المسؤولية الاجتماعية والعمل التطوعي في الرؤية الإسلامية والعلمانية.

أما الجلسة العامة الأخيرة فقد تحدث فيها الدكتور أنس الشيخ علي عن الخطاب الإسلامي في الغرب وتحديات المستقبل مؤكداً على الأهمية القصوى لبناء هوية إسلامية أممية مع تجاوز حدود العرق والقومية التي تعيق النهوض الإسلامي خصوصاً في بريطانيا.

وعرضت بحوث المؤتمر في اثنتي عشرة جلسة من الجلسات المتوازية التي يتوزع فيها الحضور على الجلسات التي تقع ضمن مجال اهتمامهم. ونوقشت في ل جلسة أربع أو خمسة بحوث.

وانتهى المؤتمر بعرض للكتب الحديثة التي أصدرها عدد من المشاركين مثل "التفكر: دراسة إسلامية سيكولوجية وروحية" للدكتور مالك بدري و"العدالة اللاجتماعية في الإسلام" للدكتور دينة عبد القادر و "البعد البيئي في الإسلامي" للدكتور موئل عز الدينو"بناء مجتمع جديد" لزاهد بارفيز.

المؤتمر السنوي التاسع والعشرين لجمعية علماء الاجتماع المسلمين في الولايات المتحدة "الإسلام وا تمع في القرن الواحد والعشرين"

عقد في الفترة مابين 13-15 أكتوبر (تشرين الأول) 2000م المؤتمر التاسع والعشرين لجمعية علماء الاجتماع المسلمين في الولايات المتحدة، ولك بالتعاون مع مركز التفاهم الإسلامي المسيحي في جامعة جورج تاون في العاصمة الأمريكية واشنطن.

شد المؤتمر زخماً أكاديمياً وحضوراً علمياً فقد زاد الحضور عن مائتين وخمسين من أساتذة الجامعات وطلبة الدراسات العليا من مختلف التخصصات العلمية من المسلمين والمتخصصين والمهتمين من غيرهم. وقد وصل عدد البحوث التي تم عرتا إلى ثمانين بحثاً علمياً قُدمت في ثلاثين جلسة متوازية، مع العلم أن لجنة المؤتمر استبعدت أكثر من ستين طلباً للمشاركة ببحوث أخرى ، لعدم استيفائها الشروط العلمية. ولقد تنوعت مساهمات الحاضرين في مجالات التخصص المختلفة في العلوم الاجتماعية إضافة إلى مناقشة بعض القضايا الساخنة على الساحة الدولية وبعض قضايا العالم الإسلامي وقضايا الوجود الإسلامي في الغرب.

افتتح المؤتمر بجلسة عامة عن الإسلام والتعددية والديمقراطية تحدث فيها كل من السفير الألماني السابق مراد هوفمن والمفكر الإيراني الدكتور عبد الكريم سروش وجورج تاون أستاذ التاريخ الإسلامي في جامعة جورج تاون وممتاز أحمد رئيس الجمعية ، فأكدوا على أهمية عرض الإسلام عرضاً يتجاوز الموقف الاعتذاري، من خلال تأكيد قيمة المبادئ الإسلامية في ضوء المقاصد العامة للدين بدلاً من اختزال الإسلام للقبول بالصيغة الغربية للديمقراطية.

وتحدث في الجلسة العامة الثانية الدكتور محمد كمال حسن مدير الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا والدكتور أكبر أحمد من جامعة برنستن وعبد الله شيفر من جامعة القاهرة، فأكدوا على أن الحداثة والعولمة قد أثرتا سلباً على المسلمين في حيا م اليومية، مما أدى إلى تنازلهم عن الالتزام الإسلامي في كثير من قضايا حيا م سواء أكانوا أفراداً أم جماعات.

وكان الخطاب الرئيسي للمؤتمر للدكتور أكبر احمد الذي تحدث عن مسؤولية المسلمين في الغرب لتغيير الصورة النمطية عن الإسلام، وذلك من خلال التزامهم بسلوكيات التسامح والعدالة والانفتاح على ا تمعات التي اختاروا العيش فيها.

أبو الفداء سامي التوني*

أسد الغابة في معرفة الصحابة
لابن الأثير[1]

كتاب جامع في تراجم الصحابة، حاول استقصاء جميع الصحابة الذين وصلتنا أخبارهم أو إشارات عنهم، استوعب أبرز كتب "الصحابة التي أُلفَت قبله وزاد عليها، وفاته منهم جمْلَة، وهو يعد من أبرز كتب تراجم الصحابة.

وقد بدأ الاهتمام بتدوين "تاريخ الصحابة" في وقت مبكر من تاريخ الإسلام، لكن أخبارهم جاءت مبثوثة مفرقة في كتب التراث الإسلامي المتقدمة عامة، كتب رواية الحديث (الكتب الستة، والسنن، والمسانيدج، والجوامع ، والمصنفات الخ)، وكتب السيرة النبوية والمغازي، والتاريخ العام والأنساب والتفسير وغير ذلك، كما ذكرهم أصحاب كتب الطبقات إلى جوار غيرهم من الطباقت الأخرى كالواقدي (207هـ/832م)، وابن سعد (230هـ/845م)، وخليفة بن خياط (240هـ/854م) ، ومسلم بن الحجاج (261هـ/875م) ، ويعقوب بن سفيان القَسوي (277هـ/890م)، وأبي بكر بن أبي خيْثَمة (279هـ/892م)، وغيرهم لكن هذه الجهود جاءت مفرقة متناثرة تجعل الاستفادة المباشرة منها عسيرة

---

* باحث متفرغ للتحقيق العلمي لكتب التراث، يعمل حالياً في مشروع "دائرة معارف الأمة" بالقاهرة.

[1] هو عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني (555هـ-1160م) أحد كبار المؤرخين المسلمين، كان إماماً في الحديث وعلومه، خبيراً بأنساب العرب وأيامهم ووقائعهم وأخبارهم. وأشهر مؤلفاته التاريخية: كتاب الكمال في التاريخ، وكتاب أسد الغابة في معرفة الصحاب، وغيرهما.

ولقد لمس علماء الرجال ضرورة وجود تأليف خاص بتاريخ الصحابة، فكان كتاب (أسماء الصحابة) للإمام البخاري (256هـ/869م)أولاً كتاب مفرد

الصحابة[2]، ثم تبعه كثيرون مثل:

- بقي بن مخلد (276هـ/889م) في "أسماء الصحابة وعدد ما رووا من أحاديث"[3].
- ابن حِبان البسْتي (354هـ/965م) في "تاريخ الصحابة الرواة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم"[4].
- ابن منده (375هـ/1004م) في "معرفة الصحابة"[5].
- أبو نعيم الأصبهاني (430هـ/1038م) في "معرفة الصحابة"[6].
- المستغفري (432هـ/1040م) في "معرفة الصحابة"[7].
- ابن حزم الظاهري (456هـ/1063م) في "أسماء الصحابة الرواة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم"[8].
- ابن عبد البر (463هـ/1070م) في " لاستيعاب في معرفة الأصحاب"[9].
- ابن الجوزي (597هـ/1200م) في "أسماء رواة الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم"[10] وغيرهم كثير[11].

---

[2] ابن حجر : الإصابة 1/ 2، وكشف الظنون 89.

[3] منه نسخة خطية مصورة في معهد المخطوطات العربية بالقاهرة (رقم 1018- تاريخ).

[4] منه نسخة خطية بمكتبة عارف حكمت (2239- مجاميع) . وقد طبع كتاب مفرد بهذا الاسم منسوباً لابن حبان (ط.مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت)، لكنه في حقيقته إنما هو جزء مستل من كتاب "الثقات" له، وقد أقر محقق الكتاب بذلك في المقدمة، وهو بخلاف الكتاب الذي نشير إليه هنا.

[5] مطبوع.

[6] مطبوع أيضاً.

[7] كشف الظنون 1739.

[8] مخطوط بدار الكتب المصرية بالقاهرة (254- مصطلح).

[9] مطبوع.

[10] جامعة إستانبول (القسم العربي 1318).

[11] للمزيد انظر :ابن حجر الإصابة 1/ 2: 3، والسخاوي: فتح المغيث 85/3: 85، والضوء اللامع 11/8: 12، والكتاني: الرسالة المستطرفة ص 94: 96 وصلاح الدين المنجد: معجم ما ألف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ص 141: 159.

على هذه المؤلفات وغيرها في هذا ا ال تعددت أغراض مؤلفيها بين الاهتمام برواية الأخبار بأسانيدها وإيراد المتابعات والشواهد الواردة في موضعها، وبين الاهتمام بالأنساب وإطالة الكلام فيها، ونحو ذلك فشغلوا عن المقصود الأصلي ولم يستقص أحد منهم جميع الصحابة فظلت الحاجة لكتاب

وهكذا انبرى عز الدين ابن الأثير (555هـ /1160م) فوضع كتابه "أسد الغابة في أسماء الصحابة (أو : في معرفة) الصحابة" ، والذي يشير إليه بعضهم باسم "أخبار الصحابة"[12] و "معرفة الصحابة"[13]. وهو كتاب حافل (يضم 7500 ترجمة) ، استوعب ما سبقه من الكتب في موضوعه وزاد عليها، وكانت أهم مصادره:

"الاستيعاب " لابن عبد البر و "معرفة الصحابة" لابن منده و "معرفة الصحابة" لأبي نعيم الأصبهاني بالإضافة إلى:

استدراكات أبي علي الغساني (498هـ 1104م) على "الاستيعاب" و"ذيل معرفة الصحابة لابن منده" لأبي موسى المديني (-581هـ /1185م).

ويتكون "أسد الغابة" من ثلاثة أقسام هي:

المقدمة والصحابة والصحابيات.

أولاً: المقدمة: وفيها أربعة أمور:

1. بيان الهدف من تأليف الكتاب، وتوضيح منهجه، وترتيبه ،ورموزه.
2. سياق ألأسانيد المؤلف إلى الكتب التي أكثر من التخريج عنها في كتابه، وبذلك يستغنى عن إعاد ا في كل موضع ترد فيه دفعاً للإطالة.
3. تعريف اصطلاح "الصحابي"، وبيان عدد الصحابة.
4. ترجمة النبي صلى الله عليه وسلم وملخص سيرته وشمائله بصورة موجزة.

وقد شغلت المقدم34صفحة من القطع الكبير(من طبعة الشعب، مصر).

ثانياً: الصحابة: وهو أكبر أقسام الكتاب (6 أجزاء) ، وهو وقسمان: الأسماء (5 أجزاء)، الكنى –وهو ما أوله (أبو) –وملحقا ا (جزء واحد).

[12] ابن خلكان: وفيات الأعيان 349/3، وطاش كبري زاده : مفتاح السعادة 254/1.

[13] النووي : شرح مسلم 221/2، والذهبي : سير النبلاء 354/22.

ثالثاً: الصحابيات : وهو جزء واحد (السابع)، وهو أيضاً قسمان: الأسماء والكنى وملحقا ا أيضاً.

وقد ألحق بالكنى في كلا القسمين: منْ عرِف بـ (ابن فلان) أو (بنت فلان) والمْبهمون والمبهمات مثل : والد فلان، أخي فلان، خال فلان، عم فلان، رجل، الخ وكذا :أخت فلان، بنت فلان، جدة فلان، خالة فلان، عمة

ميزات الكتاب:

امتاز أسد الغابة بميزات متعددة:

1. محاولة الاستقصاء: فقد كان حتى وقت تأليفه اجمع كتاب ألّف في باب ، ولم يسْبق بمثله.
2. حسن الترتيب: فهو مرتب ترتيباً هجائياً، مما يسهل استعماله، وكانت كتب الصحابة قبله مرتبة على الطبقات أو السنوات أو الأحداث عسيرة الترتيب.
3. -حسن الوضع: حرص مؤلفه أن يكون مناسباً لموضوعه، فأهل الأسانيد والأنساب، كما أهمل تراجم المخضرمين ؛ لأ م ليسوا من الصحاب.
4. التنقيح والتحقيق في كثير من القضايا: حرص مؤلفه على تحقيق مواضع أخطأ فيها من قبله، كما حرص على ضبط المُشْكِل من الأسماء، وشرح غريب الألفاظ.

رأي العلماء فيه:

لقد وقع الكتاب من العلماء الموقع الحسن، فأقبلوا عليه، وانتفعوا به، وأحالوا عليه، وأثنوا عليه الثناء الجميل، فوصفه السبكي بأنه "كتاب حافل"[14] وقال النووي: "وقد جمع الشيخ عز الدين ابن الأثير الجزري في الصحابة كتاباً حسناً جمع كتباً كثيرة،وضبط وحقق أشياء حسنة"[15]وقال السراج البلقيني:"وقد جمع أنب الأثير في الصحابة كتاباً عظيماً نبه فيه على زيادات مهمة جمة"[16].

---

[14] السبكي: طبقات الشافعية الكبرى 300/8.

[15] النووي: التقريب والتيسير 207/2 و 208.

[16] البلقيني : محاسن الاصطلاح ص 422.

مآخذ على الكتاب:
يؤخذ عليه عدة أمور هي:

1. عدم استيعاب الصحابة: فعلى الرغم مما ما ألمح إليه في مقدمة كتابه من طلب الاستقصاء، ترك بعض الصحابة الذين استدركنم عليه غيره، مثل :إبراهيم بن جابر مولى خرشة: كان من عبيد أهل الطائف الذين نزلوا في حصار الطائف

2. إدخال غير الصحابة: أوقع التقليد ابن الأثير في ذلك، فقد قلد مصادرة التي نقل عنها في أخطاء وقعت فيها فأدخل جملة من الرجال ليسوا من الصحابة[18] ، مثل :أزهر بن قيس الذي أورده ابن الأثير في الصحابة وهو ليس من الصحابة، وفي اسمه وهم فإنما يسمى أزهر بن راشد (أو : ابن عبد الله) المزني، وكان من التابعين ، قلد ابن الأثير في ذلك البغوي وابن شاهين وابن عبد البر وأبا موسى في الصحابة[19]. 3. التفقصير في بعض التراجم: اهمل في بعض التراجم معلومات مهمة متعلقة بصاحب الترجمة، وهي موضوع كتابه، كإهمال التفصيل في قصة قتل مصعب بن عمْير مع أهمية تلك القصة في بيان جلّد مصعب وثباته وقوة إيمانه فلم يذكر قصة ضرب يديه الواحدة تلو الأخرى واحتضان مصعب الراية بعضديه له العذر في ذلك لأنه ألف كتابه في دار غربة بعيداً عن مصادره، لكن يبقى هذا المأخذ قائماً على الكتاب.

4. ترجيحه أقوال أصحاب المغازي على الروايات الصحيحة: فقد أهل ابن الأثير منهج المحدثين في نقد الأخبار واعتمد على رأي أهل التاريخ والمغازي، فوقع في بعض الأخطاء مثل: ترجيحه قول الواقدي أن الصعبة بنت الحضرمي ماتت على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، مخالفاً ما رواه البخاري في "التاريخ" يسند صحيح أ ا عاشت إلى زمن عثمان[20]. وقد أشار ابن حجر

---

[17] انظر ترجمته في تجريد الصحابة 1/1(7) ، والإصابة 15/1(4).

[18] انظر: الإصابة 3/1 ، فوتح المغيث للسخاوي 85/3.

[19] انظر : أسد الغابة 78/1 (78)، والإصابة 119/1 (516).

[20] انظر: أسد الغابة 168/6.

إلى ها المأخذ فقال: "وعكس ابن الأثير –كعادته-في تقدم أقوال أهل السير أو النسب على أصحاب الأسانيد الجياد"[21].

5. الجمع والتفريق: أكثر العرب من ألقاب وأنساب الرجل الواحد فجاءت الأخبار يكر فيها اسم الرجل مقروناً باسم قبيلته مرة مقروناً باسم البطن الذي ينتمي إله من هذه القبيلة مرة أخرى ومقروناً بلقب له مرة ثالثة ، وهذا قد يوقع الباحث في الحيرة أحياناً في تحديد هل هؤلاء رجل واحد أم أثر، وقد يخطئ الدارس حيناً فيجمع بين مفترقين، وهذا مـا يسمـى في اصطـلاح

---

[21] الإصابة 345/4(طبعة مطبعة السعادة بمصر).

المحدثين (الجمع)، أو التفريق بين شخص واحد (وهو التفريق)، وقد وقعت مصادر ابن الأثير في الجمع والتفريق في الصحابة في بعض الأسماء، وقد نعى عليهم ابن الأثير ذلك، وذكر أنه لن يصنع صنيعهم[22] ثم ما لبث أن أخل بما قال، وتبعهم في الجمع والتفريق وهو ما يوقع في اللبس الشديد، ولم ينبه إلى الصواب إلا في القليل ، فأعاد تراجم وكررها وأطال الكتاب وفرق الفائدة المتعلقة بالرجل الواحد في مواضع متعددة، ولو جمع الرجل الواحد في مكان واحد ثم اكتفى في المواضع الأخرى بمجرد الإحالة لكان أحسن صنعاً، ومن أمثلة ذلك: تفريقه ترجمة أسماء بنت يزيد ابن السكن الأشهلية الأوسية الأنصارية خطيبة النساء في ثلاثة مواضع: أسماء بنت يزيد بن السكن وأسماء، مقينة عائشة وأسماء بنت يزيد ، الأشهلية[23].

المؤلفات على أسد الغابة:

تعددت المصنفات على أسد الغابة بين مختصرات واستدراكات، فمن ذلك:

المختصرات:

1. النووي (677هـ/1278م) : "مختصر أسد الغابة".
2. الكاشْغري (705هـ/1305م): "مختصر أسد الغابة".
3. محمد بن يحيى بن مسعود،المرزوقي، القدسي: "درر الآثار وغُرر الأخبار".
4. احمد بن محمد بن أحمد، الخَضْراوي (1327هـ/1918م): "معالم السعادة في أحاديث صاحب السيادة الملخص من أسد الغابة".

الاستدراكات:

1. شمي الدين الذهبي (748هـ/1347م): "تجريد أسماء الصحابة".

اكتفى فيه باسم الصحابي وأهم المعلومات عنه، مع تحقيق صحة نسبته إلى الصحابة. وقد استردك فيه على أسد الغابة جماعة.

---

[22] أسد الغابة 11/1.

[23] انظر: أسد الغابة 18/7: 19(6710)، 13 و (6704)، 19h: 20(6711).

2. ابن حجر العسقلاني (852هـ/1448م)" "الإصابة"، وهو كتاب مستقل عن أسد الغابة، لكنه انتفع به كثيراً، حتى كأنه بنى كتابه عليه، وقد استدرك فيه على ابن الأثير جماعة، وتعقبه في مواضع.
3. محمد بن سعيد بن عبد الله الحلبي (بعد 740هـ/1339م): "والزيادة على أسد الغابة".
4. زين الدين العراقي (806هـ/1404م): جزء زاد فيه على ابن الأثير عدة أسماء[24].

مخطوطات الكتاب:

لأسد الغابة نسخ خطة كثيرة ، أقدمها نسخة بخط المؤلف، بقي لنا مها الجزء الثاني، وهي محفوظة بمكتبة احمد الثالث 2825.

كما توجد نسخة ترجع إلى عام 694هـ/1294م، بخط عبد المغني بن عبد المؤمن بن إبراهيم البياتي، كانت بحوزة محققي طبعة دار الشعب من الكتاب[25] ومن نسخة أيضاً ما ذكره بروكلمان[26].

برلين 951، وليدن 091، وأيا صوفيا 3379(ا لمد الثالث)، والقاهرة ثان 68/1، يونكيور 902/12: 704، ورامكور أول 133: 36، واتنه 300/2: 2396. 2398.

طبع الكتاب:

للكتاب عدة طبعات، أحسنها طبعة دار الشعب (مصر) عام 1339هـ/1973م، تحقيق : محمد إبراهيم البنا، ومحمد أحمد عاشور،/ وحمود عبد الوهاب فايد، والطبعة من القطع الكبير، في سبعة أجزاء، توسط صفحات الجزء 500 صفحة، وهي طبعة جيدة التحقيق، مضبوطة الأسماء، مرقمة التراجم، ألحق بكل جزء منها فهرست لتراجم الجزء، يعوزها نقد الروايات والفهارس الجامعة المستقصية.

وهي أحسن طبعات الكتاب، لم يبين المحققون الأصل المعتمد في إصدار طبعتهم، وقد عنوا ببيان فروق طبعتهم عن نسخة مطبوعة وأخرى مخطوطة،ولم يبينوا مرادهم

---

[24] أشار إليه السخاوي في فتح المغيث 85/3.

[25] انظر: طبعة الشعب بمصر 440/7.

[26] تارخ الأدب العربي 138/6 (الطبعة العربية : دار المعارف بمصر).

ما، إلا أن المرجح أن يكون المراد بالمطبوعة طبعة المطبعة الوهبية (القاهرة) عام 1285هـ /1868م، وبالمخطوطة نسخة عبد الغني البياتي (السابقة)، إذ أثبتوا في آخر الكتاب ختام الناسخ لنسخت فعرفنا أ ا هي المرادة.

ثم تحول العزو من (المخطوطة) إلة (الصورة)!!! (مثلاً: 62/7، 63 و 223 وفي 223/7 أن على حاشيتها نقْلٌ عن "نسخة الذهبي" (؟!).

أهمية الكتاب:

الكتاب في المقام الأول أراد به مؤلفه تزويد الباحثين في علوم الحديث ونقد الرواية بمرجع شامل لتراجم الصحابة، لكنه، بلاشك، موسوعة علمية شاملة وشائقة تزويد الباحثين في التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية بزاد وفير من المعرفة، وفيما اشتمل عليه من روايات عن النبي ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم زاد وفير لدارس اللغة العربية ولهجات العرب وألفاظها، وعادا م وأخلاقهم وسلوكهم.

إلا أن الكتاب لم يلق حظه إلى الآن من التحقيق اعلمي المناسب الذي يعتمد على المخطوطات الموثقة، وتخريج الروايات ونقد الأخبار معتمداً على أصول نقد الحديث، هذا بالإضافة إلى مسيس الحاجة فيه إلى فهارس دقيقة شاملة تقرب فوائد الكتاب وتكشف عن كنوزه.

المصادر والمراجع:

بروكلمان: تاريخ الأدب العربي 6: 138، البلقيني: محاسن الاصطلاح 422، حاجي خليفة: كشف الظنون 1:82 ابن خلكان : وفيات العيان 3: 349، الذهبي : سير النبلاء 22: 354، السبكي: طبقات الشافعية الكبرى 8: 300، السخاوي : فتح المغيث 3:85 سركيس: معجم المطبوعات 1: 37، السيوطي: تدريب الراوي 208/2، طاش كبري زاده: مفتاح السعادة 1: 254، ابن العماد: شذرات الذهب 5: 137، فيصل السامر: ابن الأثير 152-153-، الكتاني: الرسالة المستطرفة 96، ابن كثير: البداية والنهاية 13: 139، النووي: شرح مسلم 2: 221، النووي: التقريب والتيسير 2: 207و 208.

"الضوء اللامع لهل القرن التاسع"
للسخاوي

لاندري متى بدأ شمس الدين السخاوي (831هـ/1427م – 902هـ/1497م)[1] كتابه مؤلفَه التاريخي النفيس: الضوء اللامع لهل القرن التاسع (أو كما تطلق عليه بعض المصادر : الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع)، وإن علمنا أنه فرغ من تبييضه عام 892هـ/1491م[2]- ثم تناوله بالتنقيح خلال السنوات التالية[3]، فتم الكتاب في ستة مجلدات.

اشتمل "الضوء اللامع" على تراجم لأبرز الشخصيات التي عاشت في العالم الإسلامي المترامي الأطراف في القرن التاسع الهجري /القرن الخامس عشر الميلادي (بين عامي 801هـ/1398مو 899هـ/1494م) وإن امتد العمر ببعض الشخصيات إلى القرن التالي، فموضوع الكتاب- كما يقول مؤلفه:

"جمعت فيه منْ علمته من أهل هذا القرن الذي أوله سنة إحدى وثماني مئة- ختم بالحسنى- من سائر العلماء والقضاة والصلحاء والرواة والأدباء والشعراء والخلفاء والملوك والأمراء والمباشرين والوزراء، مصرياً كان أو شامياً، حجازياً أو يمنياً، رومياً أو هندياً، مشرقياً أو مغربياً"[4] جمع السخاوي في كتابه ما يزيد على (11.000) ترجمة، رتبها على حروف الهجاء بعد أن قسمه قسمْين أساسِيين: (الرجال والنساء)، ثم عرض التراجم في كل قسم على الترتيب التالي: (الأسماء –الكنى –الأنساب –الألقاب-ابن-المبهم). وسرد في كل ترجمة محفوظا ا الشخصية، ومقروءا ا، وشيوخها. ومصنفا ا، وأحوالها،ومولدها،ووفا ا،ولم يجعل الحذر من التطويل شاغله،فساق في الترجمة ما يعلمه عنها،وإن اعرض عن سوق الأخبار والروايات بأسانيدها. وقد

---

[1] انظر ترجمته في : الغزي : الكواكب السائرة 1: 53 و 54، وابن العماد: شذرات الذهب 8:15- 17، والزركلي :/العلام 6: 194 و 195.

[2] السخاوي : الضوء اللامع 12: 168.

[3] صرح السخاوي في ختام الكتاب 12: 168 بتاريخ التبييض سنة 896هـ، ثم وجدناه يذكر في ثنايا الكتاب 899هـ (الضوء اللامع 8:14).

[4] السخاوي: الضوء اللامع 1: 5.

اشار السخاوي-في بيان منهجه في اختيار الشخصيات التي يترجم لها-إلى انه ربما أثبت من لا يذْكّر لبعض الأغراض التي لا يحسن معها الاعتراض ، كما برر ترجمته لبعض طلاب العلم الذين مازالوا أحياء زمن التأليف تيسيراً لإيجاد المادة العلمية عنهم لمن بعده فقد ينبغون –يقول السخاوي: و"ألحقت في أثنائه كثيراً من الموجودين رجاء انتفا من لعله يسأل عنهم من المستفيدين مع غلبة الظن - الغني عن الوجيه-ببقاء منْ شاء الله منهم إلى القرن الذي يليه"، لكنا لا نجد له عذراً في إيراد طُلاب علم من تلاميذه[5] ماتوا دون نبوغ، وأطفال ماتوا في المهد من صغار أبناء شيوخه إلا أن يقال إن للمجاملة نصيباً في ذلك.

ولايغيب عن ذهن مطالع "الضوء اللامع" ما وقع بين الحافظ جلال الدين السيوطي (-911هـ/1505م) والسخاوي من الخلاف والمشادة مما جعل كلاً منهما يذم الآخر. فالسخاوي وصف السيوطي في الضوء اللامع- في ترجمة طويلة عقدها له- بالحمق والهوى وختم ترجمته بقوله: "فسبحان واهب العقول"!، وصنف السيوطي مقالة في الرد على "الضوء اللامع" وسماها "الكاوي في تاريخ السخاوي" وشنع عليه فيها. لذا تجد في ثنايا الكتاب إشارات خفية كية هي صدى لهذا الصراع، بل في تلميح السخاوي في مقدمة "الضوء اللامع" إلى الإنكار على السيوطي ادعاء الاجتهاد وان الاجتهاد صار في عصره –القرن التاسع- في ا موع بعد انعدامه في واحد يجمع شروطه[6].كما أن على القارئ أن يراعي بعض الألفاظ الفنية والاصطلاحية في الكتاب. فقد قام باختصار الألقاب المقرونة بلفظ (الدين) أمثال (رضي الدين، زكي الدين، سراج الدين، عضد الدين، محي الدين، إلخ) مقتصراً على : (الرضِي، الزكي، السِراج، العضد، المحيوي) ، وهو يطلق السنوات وعليك أن تقدر لفظ [وثماني مئة] كقوله "مات سنة ثلاث" وهو يريد: ثلاثاً وثماني مئة، وقوله: (مات قبل الستين) أو (مات قبل السبعين) ونحوهما وهو يعني قبل سن الستين أو السبعين لا قبل سنة 860أو 870 بالتحديد، وما تردد بن ثنايا الكتاب من قوله"شيخنا"فمراده الإطلاق:الحافظ ابن حجر العسقلاني[7].

---

[5] انظر مثلاً: الضوء اللامع 1: 7، 157. 1 (كشف الظنون، كما في سركيس: معظم المطبوعات 1013/1 ها 1).

[6] انظر: الضوء اللامع 1: 4.

[7]نص عليه في الضوء اللامع 1: 5.

أما عن لغة الكتاب وأسلوب المؤلف فيجب أن تتذكر أن السخاوي كان يقف في ـاية تطور طويل جداً للغة العربية ، ويجمع المؤثرات الثقافية واللغوية لعدة حقب مختلفة، وهو كثيراً ما يذكر مقتطفات مألوفة جداً عند زلائه وطلابه مما يمكنه من حصر نفسيه في إشارات مقتضبة فالفهم الصحيح للنص يتطلب أحياناً معرفة الكثير من أسباب الخصومات والحسد بين علماء ذلك العصر، كما أن لغة المؤلف في الكتاب فنية جداً، والتعابير الفنية التي يستعملها معلومات دارجة لدى علماء عصره، لكن القارئ اليوم قد يجد صعوبة في إدراك كنه مراده في كثير منها، وكثير من الألفاظ البسيطة في الكتاب تمل- في الواقع- ظلالاً أخرى مفهومة لدى أهل عصره قد لا يدركها القارئ اليوم[8].

وقد تعددت مصادر السخاوي في تأليف كتابه، فأخذ من مؤلفات شيخه ابن حجر، كما اخذ عن أئمة عصره العيني ، والمقريزي، وتقي الدين بن فهد، ونجم الدين بن فَهْد، وابن الخطيب الناصرين، وتقي الدين الفَاسِي، وزين الدين رضوان، وغيرهم.

وللمستفيد من "الضوء اللامع" أن يعود لمؤلفات أخرى للمؤلف في بعض أعيان القرن هي:

- تكملة كتاب "رفع الإصر عن قضاة مصر" لابن حجر العسقلاني الذي احتوى على قضاة مصر في القرن التاسع إلى زمن ابن حجر فأكمله السخاوي بمن جاء بعد ابن حجر.
- "الشافي من الألم في وفيات الأمم" الذي ذكر فيه وفيات القرنين الثامن والتاسع. وقد وقع كتاب "الضوء اللامع" لشمس الدين السخاوي –بجدارة – من العلماء الموقع الحَسن، وأثنى عليه الشوْكَانِي بقوله: "لو لم يكن له- أي السخاوي –من التصانيف إلا الضوء اللامع لكان أعظم دليل على إمامته. فإنه ترجم فيه أهل الديار الإسلامية على نمط حسن وأسلوب لطيف ينبهر له من لديه معرفة ـذا الشأن".

وذكر الشوكاني ان منْ قَرنه بـ "الدرر الكانة" –أعيان المائة الثامنة-لشيخه ابن حجر عرف فضله، للفرق بينهما.

غير أن مثل هذا العمل الموسوعي واجه اعتراضات وتعقيبات بسبب موقفه العدائي من عاصريه، وأخذتا عليه أخطاء-لامفر منها في مثله- منها أن بلاد المشرق والدولة العثمانية ليس لها صورة واضحة لديـه واتخـذت ترجمتـه للسلطـان

---

[8] فرانز روزنتال-بتصرف –في علم التأريخ عند المسلمين ص 375 و 376.

بايزيد مثالاً على ذلك، إذ ذكر فيها كلاماً موجزاً غير دقيق عن التاريخ القديم للعثمانيين، وقد كُتِبت مؤلفات تدور حول " الضوء اللامع"، منها:

-"تشنيف المسامع بتهذيب الضوء اللامع للسخاوي" لمحمد بن احمد بن أينال الحنصي العلائي (ق 10).

-"القبس الحاوي لغرر ضوْء السخاوي" لعمر بن احمد، زين الدين الشماع الحلبي (-936هـ). وهو منتخب للضوء اللامع للسخاوي.

-"البدء الطالع من الضوء اللامع لأهل القرن التاسع" لحمد بن محمد بن عبد السلام، شهاب الدين(931هـ).

-"والنور الساطع ففي مختصر الضوء اللامع" لمحمد القسطلاني.

هذا بالإضافة إلى كتاب: "الكاوي في تاريخ السخاوي" لجلال الدين السيوطي السابق.

وللكتاب الكثير من المخطوطات ، منها مخطوطات : ليبزج 679، والتيمورية 4/2، ومكتبة عبد الحميد البكري بالأزهر 51-، والظاهرية بدمشق 70(عمومية 40/36/84). ومنه مصورة بالقاهرة 5/244/5، وبيل مجموزعة لاندبرج، وآصفية 50/48/782/1، وقد طبع الكتاب بمكتبة القدسي بالقاهرة في 1353هـ و 1355هـ في اثني عشر جزءاً ضمتها ستة مجلدات من القطع المتوسط، وأعادت نشره مصوراً عن نفس الطبعة مكتبة الحياة، ببيروت، وهي طبعة كثيرة الأخطاء والسقط والتصحيف تفتقر إلى الكثير من التحقيق العلمي، والفهارس الفنية لاستخراج ما اشتمل عليه الكتاب من كنوز.

أهمية الكتاب العلمية:

-تعددت مصادر الكتاب ونقوله – مما أشار إلى بعضها في مقدمة الكتاب وفي ثناياه-،والكثير منها مفقود، أو حبيس دور المخطوطات يصعب الوصول إليه.

-اشتمل الكتاب على معلومات دقيقة عن الحالة العلمية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية في عصره –في مصر والشام والحجاز على الأقل- لم لته العلمية وشهرته وتلْمذَته للحافظ ابن حجر ورحلاته التي مكنته من رصد الحالة العلمية للمنطقة خاصة، إن لم يكن للعالم الإسلامي عامة.

-يحتوي الكتاب على ثروة علمية ضخمة من أسماء المؤلفات العلمية العربية في

شتى فروع المعرفة يمكن أن تشكل ببليوجرافيا ثرية.

- اشتمل الكتاب على روايات لأخبار وحوادث وأشعار ومعلومات سمعها المؤلف وعاشها ورواها ، وهو يرويها في الكتاب[9].
- وللمهتمين بالأدب حوى الكتاب على الكثير من القطع الشعرية التي ساقها المؤلف كنماذج لنتاج الشخصيات المترجم لها، وهي تتيح المجال لمؤرخي الدب العربي لدراسة العوامل المؤثرة في الأدب العربي آنئذ، وتقويمه بشكل واقعي[10].
- يفيد الكتاب في دراسة اللهجات العربية والألفاظ الدارجة، ومتابعة التفاعل بين اللغتين العربية والتركية في ذلك العصر.
- ففي الكتاب رصد لمناهج المسلمين في التعليم في القرن التاسع الهجري.
- في الكتاب أخبار تاريخية كمثيرة مبثوثة بين ثنايا التراجم تزود المؤرخين والباحثين بالكثير من الأحداث والمعلومات والتفصيلات الدقيقة التي قد تغير كثيراً من الآراء السائدة[11].
- الكتاب ينقل إلينا صورة حية للحضارة الإسلامية في القرن التاسع الهجري، وهو يشكل منهلاً ثراً للباحثين في الحضارة الإسلامية.
- وفيه كمثير من التفصيل عن النظام الإداري للدولة.
- وفيه اهتمام خاص بمصر وتفصيل واسع عن تاريخها وخططها وأعلامها حكم كون المؤلف مصر المولد والمنشأ.

وبعد، فإنه ليتمثل بوضوح في كتاب "الضوء اللامع" مدى التقصير الشديد الذي ارتكبه المسلمون في حق تراثهم العلمي الثمين مع كل ما حفل به من ثراء.

---

[9] انظر مثلاً: 1: 31 و 38 و 39.

[10] انظر مثلاً: 1: 50،....

[11] انظر مثلاً: 1: 11 و 41 و 64....

صدر حديثاً عن

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مسألة المعرفة ومنهج البحث

عند الغزالي

د.أنور الزعبي

362ص.

الطبعة الأولى 1420هـ /2000م.

تتميز هذه الدراسة عن الغزالي ، رحمه الله ، بأ ا حققت النظرة المعرفية التي تبناها، ومناهج البحث التي تسندها قد وفقت في لاحقة واستنباط العدد من القضايا التي حفل ا فكره، وهي متشعبة ، ونجحت في وضعها في مكا ا المناسب من البنية المنطقية والمنهجية في فكره، فأثبتت، من غير شك بأن خطاب الغزالي متماسك الرؤى متلاحم الجزاء، الأمر الذي ساعد على تلخيصه مما ألحق به من أوهام أو ألصق به من مثالب.

وقد لفقتا الدراسة النظار إلى أهمية (سياسة العلم) التي أخذ ا الغزالي وصمم على أساسها خطابه، كما أ ا حللت مفهوم (النور) عنده وهو مفهوم مركزي في خطابه، حيث بينت انه لايخرج عن العقلانية بحال، وكذلك تحققت من ركون الغزالي إلى الظاهر البرهاني والتزامه به، قبل أن يتجاوزه في محاولة لارتياد وتأسيس عقلانية أرحب وأرقى كان الغزالي رمه الله يتطلع إليها.

و ذا فقد جاءت هذه الدراسة جديدة حقاً على مستوى الدراسات التي عالجت فكر الغزالي، واستطاعت أن تغير مفاهيم عدة أشاعتها تلك الدراسات، وبينت افت الآراء التي تضمنتها.

وإذ نضع بن يديك، عزيزنا القارئ ، هذه الدراسة فإننا نسأل الله عز وجل أن يوفق الباحث في إعداد دراسات أخرى تنحو ذات المنحى، فستخرج البنى المعرفية والمنهجية لمفكرين آخرين متميزين في تراثنا العظيم، لتعميق وعينا به، وتدبر آفاقه والله نسأل التوفيق والسداد.

الموزعون المعتمدون لإصدارات المعهد

المملكة العربية السعودية : الدار العالمية للكتاب الإسلامي ص.ب 55195 الرياض 11534.
هاتف: 0818-654(1-966) فاكس: 3489-463(1-966).
المملكة الأردنية الهاشمية: المعهد العالمي لفكر الإسلامي ص.ب 9489 –عمان.
هاتف: 4639992(6-962) فاكس : 4611420(6-962).
المغرب: دار الأمان للنشر والتوزيع، 4 زنقة المامونية الرباط.
هاتف: 276-723(7-212) فاكس: 055-200(7-212).
مصر: مركز الدراسات الإبستمولوجية، 26-ب شاع الجزيرة الوسطى، الزمالك-القارة.
هاتف:9325-340(2-20) فاكس:9520-340(2-20).
لبنان: المركز الدولي للخدمات الثقافية، ص.ب 135242، بيروت.
هاتف وفاكس: 654250(1-961).
أمريكا الشمالية:
-أمانة للنشر.

AMANA PUBLICATIONS
10710 Tcker Street Suite B, Beltsville, MD 20705-2223
E,mail:igamana@erols.com www,amana-publications.com

-أسطرلاب:

ASTROLABE PICTURES
201 Davis Dr., Suite # 1.
Sterling, VA 20164 USA.
Tel: (703)404-6800, (800) 392-7876 Fax: (703) 404-6801.
E-mail: Info@ astrolabepictures Web Site: www.astrolabeictures.com.

-خدمات الكتاب الإسلامي:

ISLAMIC BOOK SERVICE
26212 East Street, Plainfield, IN 46168 USA
Tel: (317) 389-8150 Fax: (317)839-2511.

حلالكو للكتاب الإسلامي:

HALACO BOOKS
108East Fairfax Street
Falls Church, VA 22046
Tel: (7030532-3202 Fax: (703) 241-0035.

-بريطانيا –المؤسسة الإسلامية:

THE ISLAMIC FOUNDATION
Markfield Conference Center, Ratbly Lane, Markfield, Leicester LE67 9SY, U.K.
Tel: (44-1530)244-944/45 Fax: (44-1530)244-946.
Website http: //www.islamic –foundation-org, uk/islam found

-زين الدولية للتوزيع:

ZAIN INTERNATIONAL
43 St. Thomas Rd. London N4 2 DJ, U.K.
Tel/fax: (44-171)704-1489.

فرنسا:

CHIERIFI ALQOULABEDELILAH
Librairie du Monde Arabe
220 Rue Saint-Jaques, 75005 Paris, France
Tel: 00 331 432940 22
Fax: 00 331 432966 29

الهند:

GENUINE PUBLICATIONS & MEDIA (Pvt.)Ltd.
P.O.Box: 2725 Jamia Nager New Delhi 100025 India
Tel: (91-11) 630-989 Fax: 91-11) 684-1104.

قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول /تجديد اشتراكي بـ ( ) نسخة اعتباراً من ( )
ولمدة ( ) عام.
طيه صك/حوالة بريدية بقيمة --
إرسال فاتورة --
الاسم --
العنوان --

التوقيع ------------------- التاريخ -------------------

الاشتراك السنوي

في دول الخليج، أمريكا، استراليا،/ اليابان، أوروبا، نيوزيلندا:
للأفراد 50 دولاراً أمريكياً للمؤسسات 100 دولار أمريكي

في باقي دول العالم:
للأفراد 25 دولاراً أمريكياً للمؤسسات 70 دولاراً أمريكياً.

التسديد

شيك مصرفي مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر المركز الدولي للخدمات الثقافية
(International Center for Cultural Services)

أو

تحويل المبلغ إلى العنوان التالي:

International Center for Cultural Services –Bank of Kuwait & the Arab World s.a.l . Main branch Account No.10.02 4612. 61352.00-Telex: 23778 P 22383 Bencott Le Beirut – Lebanon

سعر العدد:

*لبنان 5000 ل.ل. * سوريا 75 ل.س *الأردن 2.50 دينار *العراق دينار واحد * الكويت 1.5 دينار *الإمارات العربي 20 درهماً *البحرين 1.5 دينار * قطر 20 ريالاً *السعودية 20 ريالاً * الجمهورية اليمنية 150 ريالاً * مصر 4 جنيهات* السودان 600 جنيه *الصومات 210 شلناً *ليبيا 2 دينار *الجزائر 50 ديناراً *تونس 2 يدنار *المغرب 20 درهماً *موريتانيا 250 أوقية *قبرص 3 جنيهات *اليونان 300 دراخما *فرنسا 40 فرنكاً *ألمانيا 10 ماركات *إيطاليا 5000 ليرة *بريطانيا 4 جنيهات *سويسرا 14 فرنكاً *هولندا 10 فلورن * أمريكا وسائر الدول الأخرى 10 دولارات.

International Center for Cultural Services
P.O.Box : 153242 Beirut, Lebanon
Telefax: 961-1654250

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (1401هـ-1981م) لتعمل على:

- توفر الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها ، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية للعلوم الإنسانية والاجتماعية ، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حيا ا الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرا يمارس من خلالها أنشطته المختلفة ، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

International Institute of Islamic Thought

P.O.Box: 669

Herndon , VA 20172-0669

Phone : (703) 471-1133; Fax: (703)471-3922

http://www.iiit.org

e-mail: iiit@iiit.org

Islamiyat al Ma'rifah

A refereed Arabic Quartery
Published by the International Institute of Islamic Thought

Vol. VI **No.22** **Fall 1421 AH/2000AC**